ALAIN DE BENOIST

MÁS ALLÁ DE LOS DERECHOS HUMANOS

DEFENDER LAS LIBERTADES

Traducción de José Antonio Hernández García

2008

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

I. ¿CONSTITUYEN DERECHO LOS DERECHOS HUMANOS?

* *EXCURSUS*: LA IGLESIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

II. EN BUSCA DE UN FUNDAMENTO

III. DERECHOS HUMANOS Y DIVERSIDAD CULTURAL

IV. MÁS ALLÁ DE LOS DERECHOS HUMANOS: POLÍTICA, LIBERTAD, DEMOCRACIA

Introducción

A veces nos preguntamos qué es lo que Europa ha aportado al mundo, aquello que la hace específica. Quizá la mejor respuesta sea ésta: la noción de objetividad. De ella deriva todo lo demás: la idea de persona y de la libertad de las personas; el bien común en tanto se distingue de los intereses particulares; la justicia como búsqueda de la equidad (es decir, lo contrario a la venganza); la ética de la ciencia y el respeto a los datos empíricos; el pensamiento filosófico en tanto se emancipa de la creencia y consagra el poder del pensador para pensar el mundo y cuestionar la verdad por sí misma; el espíritu de distancia y la posibilidad autocrítica; la capacidad dialógica; la noción misma de verdad.

El universalismo es una corrupción de la objetividad. Mientras que la objetividad parte de lo particular, el universalismo pretende definir la particularidad a partir de una noción abstracta impuesta arbitrariamente. En lugar de deducir el deber ser del ser, procede en sentido inverso. El universalismo no consiste en tratar las cosas objetivamente, sino en partir de una abstracción que se desploma y de la que se sigue un saber acerca de la naturaleza de las cosas. Representa el error simétrico e inverso de la metafísica de la subjetividad, que considera al bien como el bien-para-mí o al bien-para-nosotros como el verdadero fuero interno o entre-sí. La tradición europea siempre afirmó la necesidad del hombre de luchar contra su inmediata subjetividad. Toda la historia de la modernidad –dice Heidegger– es la historia del despliegue de la metafísica de la subjetividad.

El subjetivismo conduce obligadamente al relativismo (todo se vale), llegando así a la conclusión igualitaria del universalismo (todos valen). El relativismo no puede ser superado más que por el arbitrio del yo (o de nosotros): mi punto de vista debe prevalecer por la única razón de que es mío (o porque es nuestro). Las nociones de justicia y de bien común se hunden con la misma inercia.

La ideología de los derechos humanos conjuga ambos errores. Es universalista en la medida en que pretende imponerse a todo sin ninguna consideración de pertenencia, tradición o contexto. Y es subjetivista en la medida en que define los derechos sólo como atributos subjetivos del individuo.

«La consagración de los derechos humanos –escribe Marcel Gauchet– es indudablemente el mayor hecho ideológico y político de los últimos veinte años» (*La démocratie par elle-même*, Gallimard-Tel, 2002, p. 326). Los derechos humanos, añade, se han convertido en el «centro de gravedad ideológico» de todo aquello a lo que asistimos actualmente. Apuntan a sustituir de manera hegemónica los discursos políticos y sociales de todo tipo que se articulaban, hasta hace poco, en torno a nociones hoy gastadas o desacreditadas (tradición, nación, progreso, revolución), y tienden a volverse la única brújula en una época desorientada, a proveer de una moral minimalista a un mundo en desconcierto. Son el «horizonte moral de nuestro tiempo», dice Robert Badinter. Deben transformarse en el «fundamento de todas las sociedades», agrega Kofi Annan. Contienen «en germen, el concepto de un verdadero gobierno mundial», confirma Jean Daniel.

Incluso son más que eso. Se fundan en proposiciones declaradas «evidentes» («*we hold these truths to be self evident*», se leía ya en la Declaración estadounidense de julio de 1776); se presentan como un nuevo Decálogo: nuevo fundamento del orden humano, tendrían, por ello, un carácter sagrado. Los derechos humanos también podrían ser definidos como la «religión de la humanidad» (Nadine Gordimer), como una «religión mundial» (Elie Wiesel). Son –escribe Régis Debray– «la última de nuestras religiones civiles en aparecer, el alma de un mundo sin alma» (*Que vive la République*, Odile Jacob, 1989, p. 173). Una evidencia de esto es que se sitúan a nivel de un dogma: no están a discusión. Y esto es así porque hoy resulta inconveniente, blasfemo y escandaloso criticar la ideología de los derechos humanos tal y como antes lo era dudar de la existencia de Dios. Al igual que cualquier religión, el discurso de los derechos humanos busca hacer pasar sus dogmas como algo tan absoluto que no se podrían discutir sin ser profundamente estúpido, deshonesto o ruin. Al presentar los derechos del hombre como derechos «humanos», como derechos «universales», necesariamente los sustraemos de la crítica –es decir, del derecho a cuestionarlos– y, a la vez, colocamos a sus adversarios fuera de la humanidad, ya que no se podría discernir quién hablaría en nombre de la humanidad

permaneciendo, él mismo, humano. Y finalmente, también, porque los creyentes piensan que tienen el deber de convertir, por todos los medios posibles, a los «infieles» e incrédulos; los defensores del credo de los derechos humanos se consideran legítimamente investidos de la misión de imponer sus principios al mundo entero. Teóricamente fundada en un principio de tolerancia, la ideología de los derechos humanos se revela también como portadora de la intolerancia más extrema, del rechazo más absoluto. Las declaraciones de derechos no son declaraciones de amor; son, más bien, declaraciones de guerra.

Pero hoy día, el discurso de los derechos humanos no tiene solamente por finalidad proporcionar una ideología sustituta ante el naufragio de los «grandes discursos». Al tratar de imponer una norma moral particular a todos los pueblos, pretende dotar de buena conciencia al Occidente; se instituye una vez más en modelo y, simultáneamente, denuncia como «bárbaros» a quienes rechazan dicho modelo. En la historia, los «derechos» sólo han sido aquello que ha sido definido como tal por quienes detentan la ideología dominante. Asociado a la expansión de los mercados, el discurso de los derechos humanos constituye el armazón ideológico de la globalización. Es, ante todo, un instrumento de dominación, y así debe ser visto.

Los hombres deberían poder luchar, en cualquier parte, contra la tiranía y la opresión. Combatir la ideología de los derechos humanos no es, evidentemente, pugnar por el despotismo; es, más bien, luchar porque no sea esta ideología el mejor medio para remediarlo. Es preguntarse por la validez de los fundamentos de esta teoría, por el estatuto nomológico de tales derechos, por las posibilidades de instrumentalización de los que pueden ser objeto. Es, también, proponer otra solución. La libertad es un valor cardinal; es la esencia misma de la verdad y, por ello, debe salir de los márgenes del universalismo y la subjetividad. Que los derechos humanos sean proclamados con mayor fuerza en una sociedad cada vez más deshumanizada, en donde los hombres tienden a volverse, ellos mismos, objetos, y donde la mercantilización de las relaciones sociales crea por todas partes fenómenos novedosos de alienación no es, probablemente, un azar. Existen muchas maneras de testimoniar a los hombres el respeto y la solidaridad.

La cuestión de las libertades no se resolverá en términos de derecho o de moral; es, sobre todo, un asunto político. Debería resolverse políticamente.

I

¿CONSTITUYEN DERECHO LOS DERECHOS HUMANOS?

La ideología de los derechos definió clásicamente a los «derechos humanos» como derechos innatos, inherentes a la naturaleza humana, de los que todo hombre es portador desde el «estado de la naturaleza», es decir, antes de cualquier relación social. Atributos subjetivos de todo hombre en tanto hombre, que se relacionan con un ser aislado, pre-político y pre-social, tales derechos son, pues, necesariamente individuales: son los que el individuo ejerce valiéndose de su sola voluntad; constituyen privilegios de los que puede gozar el agente que los posee. Patrimonio de todos los seres humanos, trascienden supuestamente el espacio y el tiempo, son válidos en cualquier tiempo y lugar independientemente de las condiciones personales, de las situaciones políticas y de las pertenencias socio-históricas; son además, por definición, universales e inalienables. Ningún Estado podría crearlos, concederlos o abrogarlos, ya que son anteriores y superiores a cualquier forma social y política. Los poderes públicos no pueden más que reconocerlos e imponerse a sí mismos el garantizarlos y respetarlos. La idea general que se desprende de esta definición es que el hombre no es reductible a su ser social, que su verdadero ser está en otra parte.

Los derechos humanos son anti-históricos, aunque ellos no carezcan de historia. La expresión *jura hominum* no es anterior a 1537. La primera pregunta que hay que hacerse consiste, pues, en saber los términos en los que el proceso de los derechos humanos pudieron ser reconocidos y, después, «declarados», y en qué medida su formulación jurídica representa o no una solución de continuidad con relación a las formas tradicionales del derecho.

En su origen, el derecho no se definía para nada como un conjunto de reglas y de normas de conducta (que relevan a la moral), sino como una disciplina que busca determinar los mejores medios para instaurar la equidad en el seno de una relación. Para los griegos, la justicia, en el sentido jurídico del término, representa la proporción adecuada, la proporción equitativa entre bienes y cargas

compartidas. El *jus* del derecho romano clásico buscaba igualmente determinar el «bien compartido» que debe existir entre los hombres, la parte justa que debe ser atribuida a cada quien: *suum cuique tribuere*. Así, Cicerón dice, a propósito del derecho civil, que «su finalidad es mantener entre los ciudadanos, al compartir los bienes y los procesos, una justa proporción que descansa en las leyes y las costumbres»[1]. El jurista es quien determina la justa repartición, consistente en la equidad y la rectitud de las relaciones entre las personas; con ellos, la justicia apunta hacia la armonía del grupo. El dominio privilegiado del derecho es, pues, el de la justicia distributiva, es decir, una justicia que se proporciona entre los ciudadanos con relación al bien común. La naturaleza humana sirve de referencia, pero no es aprehendida según el fuero interno, independientemente de cualquier relación social. No es más que un elemento de una naturaleza jerarquizada, a la que se le asigna su lugar y su función en la concepción del derecho natural clásico. Aquí no hay lugar para el universalismo, para el subjetivismo ni para el contractualismo. Un derecho subjetivo, un derecho que sería un atributo de la persona fuera de cualquier vida social, resulta impensable.

Los «derechos» solamente son partes que deben remitirse hacia tal o cual persona; son resultado de un reparto ordenado por el juez. El derecho no concierne jamás a un ser aislado, a un individuo considerado en tanto tal. Tampoco concierne a un hombre considerado en su generalidad: el hombre genérico es un marco vacío. «Los griegos –observa Jean-Pierre Vernant– carecían totalmente de la idea de un individuo singular, detentador de derechos universales e inalienables que parecerían ir más allá de él»[2] –esto no les impidió inventar la democracia y honrar, más que otros, la noción de libertad.

Una primera ruptura surgió con el cristianismo. La religión cristiana proclama, en efecto, el valor único de cada ser humano al erigirlo como un valor en sí mismo. En tanto posee un alma que lo pone en relación directa con Dios, el hombre se vuelve portador de un valor absoluto, o sea, de un valor que no se confundiría ni con sus cualidades personales ni con su pertenencia a una colectividad particular. Paralelamente, el cristianismo proporciona una definición meramente individual de la libertad, a la que confiere la facultad –para un ser dotado de razón– de elegir,

conforme a la moral, de entre los medios que conducen a un fin. («*Radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio*», dirá Tomás de Aquino). El énfasis puesto sobre el libre arbitrio contiene, implícitamente, la idea de que el hombre puede liberarse de sus determinaciones naturales, de que puede operar sus elecciones con base en su sola razón y conformar, así, el mundo a su voluntad. En un principio, dicha voluntad se plantea como poder de consentimiento; la vida superior procede de una transformación de la voluntad por obra de la gracia. Debido a esas innovaciones antropológicas mayores, el cristianismo cava una zanja entre el origen del hombre (Dios) y su existencia temporal; retira de la existencia relacional del ser humano el anclaje ontológico que se encuentra reservado a su alma. Los lazos entre los hombres son, por supuesto, siempre importantes pero secundarios, por la sencilla razón de que la vida común de estos hombres, su ser-en-conjunto, no se confunde con su propio ser. Desde este punto de vista, no es un error que Hegel haya hecho coincidir el advenimiento del cristianismo con el del subjetivismo.

Es sobre todo en la tradición agustiniana que la pertenencia a la ciudad supra-terrenal se reafirmará en detrimento de la que une al hombre con sus semejantes.

> El cristiano deja de ser parte del organismo político –escribe Michel Villey–; es un todo, un infinito, un valor en sí. Él mismo es un fin superior a los fines temporales de la política, y su persona trasciende al Estado. Aquí está el germen de las libertades modernas del individuo que se opondrán al Estado: serán nuestros futuros «derechos humanos»[3].

Al proclamar el destino metafísico del hombre, el cristianismo busca separar la justicia humana de su interés por el mundo sensible. Agustín, igualmente, desarrolla con vigor la idea cristiana de acuerdo con la cual el camino hacia lo superior pasa por el interior: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas* («Vuelve a ti mismo en lugar de ir hacia afuera; es en el interior del hombre donde habita la verdad»). El fuero interno reemplaza, así, al mundo como lugar de la verdad. Es en el fuero interno, lugar de una libertad íntima que también es el asiento del alma, desde donde se puede ir hacia Dios. Con este tema se introducía en el pensamiento occidental una tendencia a la autorreflexión que, más

tarde, se mudará en subjetividad pura. La idea de que el fuero interno es el lugar de la verdad anuncia, efectivamente, la idea moderna de una esfera privada, escindida de la esfera pública, desprendida de las contingencias externas, que constituiría el lugar privilegiado del florecimiento individual. Descartes retoma el tema de la interioridad agustiniana y lo dirigirá en un nueva dirección al situar las fuentes de la moral en el *cogito*. La privatización –podríamos decir que la promoción de la esfera privada en donde el bienestar se reducirá en lo sucesivo a la vida ordinaria– comienza con la promoción del fuero interno.

La creencia en un Dios único permite, además, representar a todos los hombres, sin distinción, como hijos iguales de Dios. La humanidad adquiere, con ello, una significación moral. Radicalizando una tendencia universalista presente ya en el estoicismo, la doctrina cristiana proclama la unidad moral del género humano. «Es indiscutible –escribe Olivier Mongin– que el igualitarismo que subyace en el derecho natural de pertenencia a la comunidad humana no puede ser separado de su horizonte judeo-cristiano, o sea, de los valores evangélicos»[4].

El amor cristiano (*agapè*) también coloca el acento en el «amor al prójimo»; por definición, jamás repara en el prójimo. Incluso si admitimos una jerarquía de las dilecciones o la legitimación de determinadas preferencias, en el plano metafísico no conoce fronteras. El prójimo no es «amado» por él mismo más que en tanto es criatura de Dios. En otros términos, es amado más por aquello que no lo distingue fundamentalmente de los otros hombres –o sea, por lo que lo hace semejante a los demás (el hecho de haber sido creado por Dios). Pierre Manent ha demostrado con claridad que existen dos formas por las cuales el hombre se siente ligado a los otros hombres. La primera orienta naturalmente la benevolencia hacia quien más lo necesita, por ejemplo, hacia quien sufre. El vínculo entre los hombres se reviste entonces de compasión. La segunda forma es muy distinta: «La relación no se dirige hacia el cuerpo visible y sufriente; se dirige hacia algo invisible, si se quiere al alma, y más precisamente hacia la dignidad de la persona»[5]. Esta forma es la manera cristiana. Al carecer de límites, el universalismo cristiano contiene en germen todos los desarrollos ulteriores de la idea de igualdad fundamental. El *agapè* ya anuncia el ideal moderno de

benevolencia práctica universal: todos los seres humanos deben ser tratados con un respeto igual al que su igual dignidad les da derecho.

La Iglesia proclama la fraternidad universal de los hombres en Cristo y su igualdad ante Dios, pero no remite su origen al mensaje particular sobre la organización social de la humanidad. Bajo la influencia de Aristóteles, Tomás de Aquino profesa la idea de un cosmos ordenado y refiere el ejercicio del derecho al bien común. Otra etapa, decisiva, surgirá con la aparición de la noción de derecho subjetivo. Históricamente, estará vinculada al impulso, en la Edad Media, de la doctrina nominalista que, como reacción a la teoría de los «universales», supone que no hay ser más allá del ser singular, es decir, que en el universo no existen más que seres individuales. (Tal tesis fue reafirmada por Guillermo de Occam en el marco de un célebre debate teológico relacionado con la cuestión de saber cómo se podía justificar el derecho de propiedad de los franciscanos cuando éstos habían hecho el voto de pobreza). Al considerarse que sólo existe el individuo, la colectividad resulta una yuxtaposición de individuos; los derechos se vuelven poderes individuales naturalmente legítimos.

El nominalismo sostiene, por otra parte, que la ley natural no es tanto el reflejo del orden divino como de la voluntad divina. Un orden natural que por sí mismo indicara el bien y el mal –argumentan sus partidarios– impediría a Dios decidir soberanamente sobre el bien. Tomando en cuenta la absoluta libertad de Dios, se sigue que ninguna necesidad se impone por sí misma a la naturaleza, lo que permite decir a Guillermo de Occam que el derecho no es una justa relación entre las cosas, sino el reflejo de una voluntad querida por Dios. Con ello el universo se vacía de sentido y de una razón intrínseca de ser. Después llega la Escolástica española que, bajo la influencia sobre todo del agustinismo político, traerá de nuevo la justicia y el derecho a normas derivadas de la ley moral. (Notemos que el término *justitia* no es más que un derivado relativamente tardío de la palabra latina *jus*: únicamente a partir del siglo IV el «derecho» se relacionó con la «justicia» en el sentido de una noción filosófica universal). En el siglo XVI, bajo la influencia de los dos principales representantes de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, la teología escolástica pasa de una noción de derecho

natural objetivo fundado en la naturaleza de las cosas a una noción de derecho subjetivo fundado en la razón individual. Al tiempo que afirma la unidad política del género humano, el jesuita Francisco Suárez declara que el hecho social y político no se explicaría por la sola inclinación natural hacia la sociabilidad: hace falta un acto de voluntad de los hombres y un acuerdo de sus voluntades. (La misma idea será retomada por Pufendorf). Francisco de Vitoria añade que «el derecho de gentes es lo que la razón natural ha establecido entre todos los pueblos». Los derechos se vuelven, entonces, sinónimos de una facultad individual conferida por la ley moral, con un poder moral para hacer. Con el derecho subjetivo –apunta Michel Villey– el individuo se vuelve «el centro y origen del universo jurídico»[6].

Esta evolución, sucintamente esbozada, permite captar la diferencia fundamental que existe entre el derecho natural clásico y el derecho natural moderno. Mientras que la naturaleza de la que habla el primer derecho natural es la del cosmos en tanto principio extrínseco, definido desde una perspectiva objetiva por la que el derecho que se deducía de él era también un derecho objetivo, el derecho natural moderno es un derecho subjetivo deducible enteramente del sujeto. Los principios que enuncia, derivados de la naturaleza racional del hombre, son los principios de acuerdo con los cuales deben vivir los hombres, independientemente de la existencia de una sociedad particular. De un naturalismo cosmológico pasamos así a un naturalismo teológico. Después, en un segundo momento, la justificación de los derechos no se buscó en el hecho de que todos los hombres fueran «creados a imagen de Dios», sino en la naturaleza de su naturaleza. El derecho ya no fue pensado a partir de la ley divina, sino a partir de la sola naturaleza humana caracterizada por la razón. Revolución a la vez filosófica y metodológica, que tendrá prolongaciones políticas inmediatas.

Los primeros teóricos modernos de los derechos humanos argumentaban, por su parte, a partir de la idea del «estado de la naturaleza», idea que ya se encontraba desde el siglo XVI con el jesuita español Mariana. «El derecho de la naturaleza –escribe Hobbes al inicio del capítulo 14 de su *Leviatán*– es la libertad que cada quien tiene de utilizar su propio poder como quiera»[7]. El derecho –añade también– es «la libertad que cada quien tiene de utilizar sus facultades naturales

conforme a la recta razón»[8]. En el estado de la naturaleza, el derecho es un poder que el hombre puede usar libremente, y el interés es la regla de tal derecho. Tanto para Hobbes como para Locke, el hombre es, en efecto y por principio, un ser calculador que persigue permanentemente su interés, su ventaja, su utilidad. Por ello es que piensa obtener una ventaja cuando entra contractualmente en relación con los demás (para garantizar su derecho de propiedad según Locke, o para prevenirse de la omnipresente hostilidad del estado de la naturaleza, según Hobbes). Heredero del nominalismo, Hobbes también apunta: «Cualquiera que sea el objetivo del apetito o del deseo de un hombre, eso es lo que él llamará bien»[9]. La fórmula también es la inversa: el deseo y la voluntad de cada individuo determina su bien; cada individuo es el juez soberano de su propia suerte.

> En un sentido –precisa Charles Taylor– hablar de un derecho natural de la vida no parecería una gran novedad […] Anteriormente se había formulado este derecho cuando se decía que existía una ley natural que prohibía atentar contra una vida inocente. Ambas formulaciones parecen prohibir las mismas cosas. Pero la diferencia no reside tanto en la prohibición como en el lugar que ocupa el sujeto. La ley es a quien debo obedecer. Me puede conferir ciertas ventajas y, en último caso, la inmunidad que asegura que mi vida, igualmente, deba ser respetada; empero, fundamentalmente estoy sometido a la ley. Por el contrario, un derecho subjetivo es aquel cuyo poseedor puede y debe ejercerlo para actualizarlo[10].

Los primeros derechos son pues, ante todo, derechos-libertades. La igualdad no es más que la condición requerida para realizarlos. La preeminencia de la libertad se explica sencillamente: la libertad, expresión de un puro ser para sí, encarnación de la unicidad del individuo, cualifica la naturaleza del hombre independientemente de cualquier vínculo social. Definida así, ciertamente la igualdad es un correlato de la libertad (si cada uno es el libre y absoluto deseo de ser, hay una identidad entre todos) pero, contrariamente a la libertad, requiere de un mínimo de vida social para adquirir un sentido. Bajo ciertos aspectos, como escribe André Clair, cumple «la función de elemento determinante y transformador de la libertad; debido a dicha determinación se forma el vínculo social»[11].

La existencia de hombres así considerados estaría precedida por su coexistencia; hace falta explicar el paso de la simple pluralidad de los individuos al hecho social. La respuesta tradicional es el contrato o el mercado. A diferencia de la alianza en sentido bíblico, el contrato social es un pacto contraído entre partes iguales. A semejanza del mercado, es resultado de un cálculo de intereses. Para Locke, la finalidad de cualquier asociación política es económica: «El fin capital y principal en vista del cual los hombres se asocian en repúblicas y se someten a gobiernos es la conservación de su propiedad»[12]. Innatos por naturaleza, los derechos son, además, concebidos bajo el modelo del derecho de propiedad. Resulta comprensible que en los siglos XVII y XVIII la teoría de los derechos haya sido el instrumento privilegiado del que se valía la burguesía para desempeñar un papel político en relación directa con su peso económico, con lo que, a su vez, la política perdía su estatuto de causa para volverse un efecto. Al ser el hecho social una consecuencia de un contrato implícito entre individuos, el poder ya no es más un organizador sino un producto secundario de la sociedad, una superestructura siempre amenazadora para todos los miembros de la sociedad. (El papel de superestructura, presente entre los autores liberales, reaparecerá con Marx).

Paralelamente, el vínculo político se encuentra completamente redefinido sobre la base de una nueva norma jurídica que corresponde a los derechos subjetivos del individuo. La sociedad civil, en fin, se identifica con la esfera privada, es decir, esta parte de la sociedad se sustrae de la vida política en la que se supone que los individuos pueden actuar libremente.

> El entramado filosófico del derecho natural moderno –escribe Marcel Gauchet– […] va a ser la redefinición de lo político según el sujeto por partida doble: por el lado del elemento político, el ciudadano bajo el aspecto del derecho individual; por parte del conjunto político, de la comunidad política, bajo el aspecto del sujeto político colectivo[13].

Así se completa una triple revolución. Por una parte la noción de voluntad sustituye la noción de orden. Por otra, el individuo es colocado en el centro y el derecho se vuelve su atributo. Finalmente, el derecho es identificado con la «justicia», que en lo sucesivo adquirirá una coloración esencialmente moral. Con

Hobbes y sus sucesores, la vida en sociedad es concebida en vista de la utilidad de cada uno en el seno de un mundo donde la naturaleza, como totalidad unificada, no tiene ningún valor intrínseco ni significación ni finalidad. Desde entonces el derecho es una propiedad individual, una cualidad inherente al sujeto, una facultad moral que otorga permisos y autoriza su exigencia. La razón es tomada, fundamentalmente, como simple facultad de cálculo. La materia jurídica deja de ser la solución justa (*dikaion, id quod bonum est*), para convertirse en un conjunto de normas y conductas sancionadas. El Estado y la ley misma no son más que las herramientas destinadas a garantizar los derechos individuales y a servir a las intenciones de los contratantes.

> No es –escribe también André Clair– por un golpe de fuerza, a la vez subrepticio y violento, que se ha completado, con la llegada de los tiempos modernos, la mutación del concepto de derecho que permitió aplicar dicho concepto al hombre; entonces se comprendió el derecho como una propiedad presente, en esencia, en todo ser humano; en lugar de ser un sistema de repartición y atribución de premios entre los miembros de una sociedad (de suerte que se definiría prioritariamente en términos de justicia distributiva), el derecho es concebido ahora, mediante una inversión completa de sentido, como una facultad que debe volverse efectiva a todo individuo para afirmarse absolutamente de cara a los demás. Cualquier filosofía de los derechos humanos es, pues, una filosofía de la subjetividad, de una subjetividad ciertamente reputada como universal, pero reconocida, en principio, como individual y única[14].

Si los derechos humanos constituyen derecho, éste nada tiene que ver con lo que se entendía por «derecho» cuando éste se fundó. El derecho natural clásico fue reemplazado por el derecho natural moderno, cuya argumentación parte de bases teóricas radicalmente diferentes, y no encuentra ante sí más que la llaneza y la insuficiencia manifiestas del positivismo jurídico. En realidad, como lo demuestran sus raíces teológicas, los derechos humanos no son más que derecho contaminado por la moral. Pero con una moral que no tiene nada qué ver con la de los antiguos, en la medida en que ya no define lo que es bueno que sea sino lo que es justo que se haga. Como lo justo precede y ordena el bien, la moral no se

interesa más en lo que tiene valor en sí, o en lo que deberíamos admirar y amar; sólo se interesa en lo que es justificable desde el punto de vista de la razón. Dicha moral deriva de la noción bíblica de «justicia»; propone cierta concepción de la «justicia» que pertenece, por definición, al reino de las finalidades. Bertrand de Jouvenel ya lo había confirmado a propósito de la expresión «derecho natural moderno»:

> La palabra clave que no figura en el enunciado es la palabra moral, y es con este evanescente sustantivo que se relaciona el adjetivo «natural». Cuando hablamos de derecho natural entendemos, primeramente, que el fundamento del derecho positivo se encuentra en la moral[15].

Los derechos humanos constituyen el ropaje jurídico de una reivindicación moral de «justicia»; expresan una forma jurídica de concebir y explicar dicha moral. Es en tal sentido que, como dijo Arnold Gehlen, la difusión del discurso de los derechos humanos reanimó la «tiranía de la hipertrofia moral»[16].

El sueño de una humanidad unificada, sometida a las mismas normas y viviendo bajo la misma Ley, es el telón de fondo de este discurso. La ideología de los derechos humanos establece una humanidad unificada, a la vez, como una realidad de facto y como un ideal, como un ser y un deber ser, o, dicho de otra manera, como una especie de verdad en potencia que no se verificaría ni aparecería a plenitud más que una vez realizada. Ante tal perspectiva, las únicas diferencias admisibles son las «diferencias en el interior de lo mismo» (Marcel Gauchet). Las otras diferencias son negadas o rechazadas tan solo porque conducen a dudar de lo Mismo. La idea clave es que los hombres están dotados de los mismos derechos en cualquier parte porque, fundamentalmente, son los mismos en todos lados. En último análisis, la ideología de los derechos humanos busca someter a la humanidad entera a una ley moral particular que anima la ideología de lo Mismo.

*

EXCURSUS: LA IGLESIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Las raíces teológicas de la ideología de los derechos humanos han sido descritas muchas veces. Durante largo tiempo, sin embargo, como escribió Jacques Maritain, «la afirmación de derechos fundados en sí mismos sobre los principios cristianos apareció como algo revolucionario respecto de la tradición cristiana»[17]. La razón es de sobra conocida; reside, desde el punto de vista histórico, en el agresivo carácter racionalista de la formulación moderna de tales derechos en medio del clima de anticlericalismo que rodeó su proclamación, así como debido a las persecuciones antirreligiosas que siguieron a la Revolución. Además, desde el punto de vista doctrinal, la crítica católica no podía admitir la eliminación de cualquier dimensión trascendente que implicaba la subjetivación integral de los derechos, eliminación que tiende a transferir al hombre cierto número de prerrogativas divinas, ni el hecho de que dicha subjetivación abra la vía a una reivindicación sin fin que, al no fundarse en ninguna norma, desemboca en el relativismo[18].

El 23 de abril de 1791, el Papa Pío VI condenaba expresamente la Declaración de los Derechos de 1789, y fustigaba los artículos que la componían por ser «contrarios a la religión y a la sociedad». Dicha condena será renovada exactamente durante un siglo. En 1832, por ejemplo, Gregorio XVI califica la teoría de los derechos humanos de «verdadero delirio»; la misma opinión todavía fue formulada por la encíclica *Quanta cura* de 1864.

Las cosas comenzaron a evolucionar a partir de la encíclica *Rerum novarum* (1891) de León XIII. A partir de esta fecha, especialmente bajo la influencia del pensamiento del padre Luigi Taparelli d'Azeglio, cuyo *Ensayo teórico sobre el derecho natural* (1855) se empeñó en proporcionar (o volver a dar) un contenido teológico al derecho subjetivo, la noción de derechos humanos comienza a introducirse en el pensamiento social de la Iglesia. Después de la Segunda Guerra mundial, esta evolución se acelera con rapidez. En 1963, en la encíclica *Pacem in terris*, el Papa Juan XXIII declara ver en la Declaración Universal de Derechos de 1948 «un paso hacia el establecimiento de una organización jurídico-política de la

comunidad mundial» (§ 141). El 7 de diciembre de 1965, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, adoptada en el marco del Concilio Vaticano II, afirma:

> La iglesia, en virtud del Evangelio que le ha sido confiado, proclama los derechos humanos; reconoce y tiene en gran estima el dinamismo de nuestro tiempo que, en todas partes, da un nuevo impulso a estos derechos.

Tres años más tarde, Paulo VI declara a su vez que: «Hablar de los derechos humanos es afirmar un bien común de la humanidad». En 1974, ante la Asamblea General de la ONU, puntualiza: «La Santa Sede da su pleno apoyo moral tanto al ideal contenido en la Declaración Universal como a la profundización de los derechos humanos que allí se expresan». Juan Pablo II declarará finalmente en 1979: «La Declaración Universal de los Derechos del Hombre es un minúsculo tramo en el largo y difícil camino del género humano»[19].

Los medios tradicionalistas católicos interpretaron, por supuesto, este cambio como un signo, entre muchos, del «alineamiento» de la Iglesia con las «ideas modernas»[20]. Aunque este punto de vista encierra una parte de verdad, la realidad es algo más compleja. Al declarar que admitía los derechos humanos, la Iglesia sobre todo aceptaba que reconocía (y hacía que se reconociera) parte de su propia genealogía. No suscribe muchos de los aspectos que, a sus ojos, resultan cuestionables en su actual formulación. En otros términos, la aprobación de principio que desde entonces dio la Iglesia a los derechos humanos remite, ante todo, a la versión cristiana de tales derechos. Como ha escrito François Vallançaon, «la Iglesia está tanto a favor de los derechos como en su contra. Es favorable a los derechos humanos cuando son bien y justamente interpretados. Le son hostiles cuando son mal e injustamente interpretados»[21].

Notas al capítulo I

[1] *De oratore*, I, 42, 188.

[2] *Le Monde*, París, 8 de junio de juin 1993, p. 2.

[3] *Philosophie du droit*, vol. 1: *Définitions et fins du droit*, 3ª edición, París, Dalloz, 1982, p. 131.

[4] «Droits de l'homme, une généalogique complexe», en *Projet*, París, septiembre-octubre de 1988, p. 53.

[5] «L'empire de la morale», en *Commentaire*, París, otoño de 2001, p. 503.

[6] *La formation de la pensée juridique moderne*, París, Montchrétien, 1975, p. 663.

[7] *Le Léviathan*, París, Sirey, 1971, p. 128.

[8] *De cive*, París, Sirey, 1981, p. 91.

[9] *Le Léviathan*, *op. cit*., p. 48.

[10] *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, París, Seuil, 1998, pp. 25-26.

[11] *Droit, communauté et humanité*, París, Cerf, 2000, p. 62.

[12] *Second traité du gouvernement civil*, París, J. Vrin, 1985, p. 146.

[13] «Les tâches de la philosophie politique», en *La Revue du MAUSS*, París, 1er sem. 2002, p. 282.

[14] *Op. cit*., pp. 63-64.

[15] «L'idée du droit naturel», en: *Le droit naturel*, París, PUF, 1959, p. 162.

[16] *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt/M., Athenäum, 1969, caps. 10 y 11. Una argumentación análoga, fundada en la crítica al universalismo moral, fue esgrimida recientemente de nuevo por Hans Magnus Enzensberger (*Civil Wars. From L. A. to Bosnia*, New York, New Press, 1994).

[17] *Les droits de l'homme*, París, Desclée de Brouwer, 1989, pp. 81-82.

[18] Cfr. Louis de Vaucelles, «Les droits de l'homme, pierre d'achoppement», en: *Projet*, París, septiembre-octubre de 1988, pp. 115-128.

[19] Cfr. René Coste, *L'Eglise et les droits de l'homme*, París, Desclée, 1982; M. Simoulin, «L'Eglise et les droits de l'homme», en: *Les droits de l'homme*, n° especial de *Vu de haut*, Escurolles, Fideliter, 1988; Giorgio Filibeck, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Eglise*, *de Jean XXIII à Jean-Paul II*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992.

[20] Cfr. especialmente a Jean Madiran, *Les droits de l'homme – DHSD*, Maule, Editions de Présent, 1989; *L'envers des droits de l'homme*, Issy-les-Moulineaux, Renaissance Catholique, 1993.

[21] «Les droits de l'homme: analyse et critique», en *La Nef*, Montfort L'Amaury, febrero de 1999, p. 26.

II

EN BUSCA DE UN FUNDAMENTO

Cuando la UNESCO decidió, en 1947, promulgar una nueva Declaración Universal de los Derechos del Hombre –la misma que se proclamaría solemnemente el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas– sus dirigentes procedieron a realizar una vasta encuesta previa. A iniciativa especialmente de Eleanor Roosevelt, se constituyó un comité internacional para recopilar la opinión de cierto número de «autoridades morales». Cerca de 150 intelectuales de todos los países fueron interrogados para determinar así la base filosófica de la nueva Declaración de Derechos. El saldo de esta iniciativa fue un fracaso, y sus promotores se limitaron a registrar las inconciliables divergencias entre las respuestas obtenidas. Al no llegar a ningún acuerdo, la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU decidió no publicar los resultados de dicha encuesta.

En su respuesta, Jacques Maritain ya se mostraba desilusionado al declarar que, en lo tocante a los derechos humanos, era «posible un acuerdo práctico, [pero] un acuerdo teórico resulta imposible». Sin embargo, evidentemente resulta difícil hablar de los derechos humanos sin una concepción precisa que considere a un ser portador de tales derechos; jamás se ha podido establecer algún consenso en este punto. Los autores de la Declaración Universal redactaron una visión consensual que no correspondía con la realidad; ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, renunciaron a justificar lo que se afirmaba.

«La Declaración –confirma François Flahaut– debía ser aceptada por todos a condición de que nadie cuestionara lo que la justificaba. Se impuso por mera autoridad»[1]. René Cassin tenía la costumbre de decir que los derechos humanos descansaban «en un acto de fe en el mejoramiento del futuro y del destino del hombre». Tal «acto de fe» se justificaría, pues, por sus finalidades. «Dichas finalidades –escribe Julien Freund– se establecen como normas para luego afirmar dogmáticamente que son valiosas y dignas de ser buscadas; carecen del

carácter apodíctico de una proposición científica»[2]. De donde resulta que la concepción del hombre sobre la que se erige la teoría de los derechos proviene no de la ciencia sino de la opinión. A partir de ese solo hecho, a semejanza de una religión –toda creencia vale solamente en la medida en que se le cree– los derechos únicamente pueden tener una validez opcional, o sea, se imponen sólo en tanto se acepta que sean impuestos; carecen de cualquier validez que no sea la que se les confiere. «Cualquier reflexión coherente sobre los derechos humanos –dice también Julien Freund– sólo puede partir del siguiente hecho fundamental: que no fueron establecidos científicamente sino dogmáticamente»[3]. «Los derechos humanos –añade François De Smet– no pueden escapar a su catalogación como ideología. Es con este título que se encuentran expuestos a la crítica»[4].

La definición misma de la que habla la teoría de los derechos es menos evidente de lo que parece. Lo prueba el hecho de que los «derechos humanos» no se hayan extendido más que de manera progresiva hacia las mujeres y hacia otras categorías de poblaciones humanas[5]. Podemos recordar, a guisa de símbolo, que los dos países occidentales que durante mayor tiempo mantuvieron en vigor la institución de la esclavitud, Francia y Estados Unidos, fueron también los primeros en proclamar los derechos humanos. Muchos de los redactores de la Declaración Americana de los Derechos de 1776 eran también, ellos mismos, propietarios de esclavos. Tampoco existe un consenso doctrinal o filosófico en cuanto a la definición de los derechos. «Una especie de engaño envuelve la noción misma de derechos fundamentales», reconoce el jurista Jean Rivero[6]. Cuando se habla de un «derecho del hombre», ¿se quiere decir que tal derecho posee un valor intrínseco, un valor absoluto o un valor instrumental? ¿Es de tal importancia que su realización debe prevalecer sobre cualquier otra consideración, o es que solamente cuenta entre las cosas que son indispensables? ¿Otorga un poder o un privilegio? ¿Permite hacer o confiere alguna inmunidad? Muchas preguntas, muchas respuestas.

Las críticas a la teoría de los derechos frecuentemente subrayan su carácter evanescente pero también contradictorio. Taine escribía, por ejemplo, a propósito de la Declaración de 1789:

> La mayoría de los artículos no son más que dogmas abstractos, definiciones metafísicas, axiomas más o menos literarios, es decir, más o menos falsos, vagos y contradictorios, susceptibles de tener otros sentidos, e incluso susceptibles de tener sentidos opuestos; buenos para el boato de una arenga pero no para un uso efectivo; simplemente decorativos; una especie de enseña pomposa, inútil y pesada…[7].

Afirmaciones análogas se encuentran en pluma de todos los autores de la Contrarrevolución. Que siempre haya habido desacuerdo acerca del alcance y el contenido de los derechos humanos está fuera de discusión. El artículo 2° de la Declaración de 1789, por ejemplo, hace del derecho de «resistencia ante la opresión» uno de los derechos naturales e imprescriptibles[8]. Kant, por el contrario, niega la existencia de tal derecho y llega incluso a encomiar el deber de obediencia a las dictaduras[9]. Justifica tal rechazo al afirmar que el derecho no puede ni debe jamás efectuarse más que mediante el derecho, lo que significa que un estado jurídico sólo es posible al someterse a la voluntad legislativa de un Estado. (Aquí, el derecho natural se invierte bruscamente como derecho positivo). La Declaración de 1789 también estipula, a la manera de Locke, que el derecho de propiedad es «inviolable y sagrado». La Declaración de 1948 se cuida muy bien de tomar en cuenta de nuevo esta fórmula. La mayoría de los defensores de los derechos de los pueblos disocian al pueblo del Estado, lo que resulta indispensable si se quieren defender los derechos de las minorías. Empero, Hans Kelsen, teórico del Estado de derecho, rechaza expresamente semejante diferencia. El principio de no retroactividad de las leyes, que en 1789 era tenido como un derecho imprescriptible, se abandonó al tratarse de «crímenes contra la humanidad». La libertad de expresión, garantía incondicional en los Estados Unidos tutelada por los derechos humanos, no lo es en Francia, la otra «patria de los derechos humanos», porque algunas opiniones no merecen ser consideradas así. En los Estados Unidos es posible también vender la propia sangre, mientras

que el derecho francés considera nulo cualquier contrato lucrativo sobre cualquier producto del cuerpo humano. Los ejemplos se podrían multiplicar.

Los derechos humanos pueden igualmente parecer contradictorios entre sí. De manera general, es frecuente que los derechos que proclaman una libertad positiva entren en contradicción con los que postulan una libertad negativa: el derecho al trabajo, por ejemplo, puede tener por obstáculo el derecho de propiedad o el derecho a la libre iniciativa. La ley francesa garantiza, desde 1975, el derecho al aborto, pero el texto de las leyes sobre bioética que se adoptaron el 23 de junio de 1994 en la Asamblea Nacional prohíbe los experimentos con embriones, alegando la necesidad de «respeto al ser humano desde el comienzo de la vida». Si se estima que el embrión todavía no es un ser humano, no entenderíamos por qué estaría prohibido experimentar con él. Si se estima que ya lo es, no entenderíamos cómo se justificaría el aborto. Bajo estas condiciones, ¿cómo distinguir los derechos «verdaderos» de los «falsos»? ¿Cómo impedir que los «derechos humanos» no se vuelvan una expresión veleidosa, simple *flatus vocis* que tiene el sentido –siempre cambiante– que se le atribuye ante tal o cual circunstancia? Jean Rivero observa, por su parte, que «la mayor paradoja del destino de los derechos humanos desde hace dos siglos es indudablemente el contraste entre el deterioro de sus raíces ideológicas y el desarrollo de su contenido y su recepción a escala universal».[10] Es otra forma de decir que mientras más se extiende el discurso de los derechos humanos más se acrecienta la incertidumbre respecto de su naturaleza y de sus fundamentos.

Ahora bien, la cuestión de los fundamentos se plantea en nuestros días con una particular agudeza. Es, efectivamente, sólo en fecha reciente –como lo dice Marcel Gauchet– que la problemática de los derechos humanos «acabó por salirse de los libros para transformarse en historia efectiva»[11]. A partir del siglo XIX, la moda de la teoría de los derechos humanos se había desacelerado, e incluso suspendido, al amparo de las teorías historicistas y después de las doctrinas revolucionarias. Pensar en términos del movimiento de la historia, en términos del progreso, conducía necesariamente a relativizar la importancia del derecho. Al mismo tiempo, el advenimiento del tiempo histórico entrañaba cierto

descrédito de la intemporalidad abstracta que caracteriza al «estado de la naturaleza» del que procederían los derechos. La caída de los regímenes totalitarios, el debilitamiento de las esperanzas revolucionarias, la crisis de todas las representaciones futuribles, en especial de la idea de progreso, lógicamente coincidieron con el fortalecimiento de la ideología de los derechos.

Históricamente, desde 1970 los derechos humanos resultaban opuestos por principio al sistema soviético. Con el naufragio de éste –por una notable coincidencia, el año de la caída del muro de Berlín es también el del bicentenario de la Declaración de 1789– se emplearon todos los acimut para descalificar a los regímenes o las prácticas de cualquier tipo, en particular en el Tercer Mundo, pero también para servir de modelo a nuevas políticas nacionales e internacionales. La Unión Europea también le concedió un lugar de primer rango[12], mientras que desde hace algunos años asistimos, con autores como Rawls, Habermas, Dworkin y algunos otros, a un nuevo intento de fundación del derecho de la comunidad política. La cuestión del fundamento de los derechos humanos encuentra de nuevo, pues, una nueva apuesta[13].

En su versión canónica, tanto en Locke como en Hobbes, la teoría de los derechos

> procede por racionalización mítica del origen. Proyecta en el pasado abstracto del estado de la naturaleza, pasado que se encuentra fuera de la historia, la búsqueda de una norma primordial intemporal en sí misma en cuanto a la composición del cuerpo político[14].

Se podría calificar tal proceso de cognitivo-descriptivo. Bajo esta óptica, los derechos son los que todos los hombres suponen «poseer» por el solo hecho de ser hombres. El individuo obtiene sus derechos imprescriptibles del «estado de la naturaleza» como uno de tantos atributos constitutivos de su ser. Es la legitimación clásica debida a la naturaleza humana. Esta legitimación aparece claramente en los grandes textos fundacionales. La Declaración de Independencia estadounidense establece que todos los hombres fueron «creados iguales» y que el Creador provee (*endowed*) cierto número de derechos inalienables. La

Declaración Universal de 1948 proclama desde su artículo 1°: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y de conciencia». Debido a que son naturales e innatos, los derechos son inalienables e imprescriptibles.

Numerosos defensores de la ideología de los derechos se atienen todavía a dicho razonamiento. Francis Fukuyama, por ejemplo, afirma que

> cualquier discusión seria sobre los derechos humanos se debe fundar, en última instancia, en una visión de las finalidades y de los objetivos de la existencia humana que, a su vez, casi siempre debe fundarse en una concepción de la naturaleza humana[15].

Según él, solamente «la existencia de una naturaleza humana única, compartida por todos los habitantes del mundo, puede proporcionar, al menos en teoría, un terreno común para fundar los derechos universales del hombre»[16]. Por ello él es partidario de recurrir al lenguaje de los derechos (*rights talk*), ya que éste es «más universal y más fácilmente comprensible». Agrega que el discurso de los derechos vale porque todos los hombres tienen las mismas preferencias, lo que demuestra que son, «a final de cuentas, fundamentalmente los mismos»[17]. Encontramos este razonamiento de tipo lockeano entre conservadores como Tibor R. Machan[18], Eric Mack, Douglas Rasmussen o Douglas J. Den Uyl, en una perspectiva que también se inspira en el objetivismo libertario de Ayn Rand.

Esta visión se topa con grandes dificultades, comenzando por el hecho de que no existe consenso en torno a la «naturaleza humana». En el curso de la historia, la noción misma de «naturaleza» ha sido objeto de las definiciones más contradictorias. Para los antiguos, la naturaleza humana ordena a los individuos hacia el bien común; para los modernos, legitima su derecho a perseguir no importa qué fin, aunque no tengan fundamentalmente nada en común más que este derecho. Además, una vez que se haya demostrado que existe una naturaleza humana, eso no demuestra en absoluto que se derive que el hombre tiene derechos en el sentido en que la doctrina de los derechos humanos le otorga a esta palabra.

Hegel ya había comprobado que era difícil referirse a la «naturaleza» y concluir, enseguida, la igualdad de los hombres entre sí: «Hay que decir que, por naturaleza, los hombres son más bien desiguales»[19]. Las ciencias de la vida no han desmentido este punto de vista. El estudio de la naturaleza biológica del hombre, que además no ha dejado de avanzar en los últimos decenios, demuestra que la «naturaleza» es muy poco igualitaria y, sobre todo, que lejos de que el individuo sea la base de la existencia colectiva, es más bien la colectividad la que constituye la base de la existencia individual: tanto para Darwin como para Aristóteles, el hombre es por naturaleza, y en principio, un ser social. En un artículo que hizo mucho ruido, Robin Fox escribió que del estudio de la naturaleza biológica del hombre se podrían extraer conclusiones que irían directamente en contra de la ideología de los derechos humanos; así, por ejemplo, la legitimación del homicidio, de la venganza, del nepotismo, del matrimonio arreglado o de la violación: «no hay nada en las 'leyes de la naturaleza' que nos diga que un grupo de individuos emparentados genéticamente no tenga el derecho de buscar, por todos los medios, maximizar el éxito reproductivo de sus miembros»[20]. Fox llega a la conclusión de que los «derechos naturales» de los que habla la ideología de los derechos o van en contra de lo que se observa efectivamente en la naturaleza, o bien conciernen a cosas sobre las que la naturaleza no dice, estrictamente, nada. Encontramos una conclusión semejante con Paul Ehrlich[21]. Baudelaire, más radical, afirmaba: «La naturaleza no puede aconsejar más que el crimen».

Otra dificultad reside en el alcance de lo que puede deducirse de un reporte de hechos. La tradición liberal anglosajona no ha dejado de afirmar –siguiendo a David Hume, a G. E. Moore, a R. M. Hare y a otros autores– que del ser no se podría deducir un deber ser: el error del «naturalismo» (*naturalistic fallacy*) consistiría en creer que la naturaleza puede proporcionar una justificación filosófica de la moral o del derecho. Esta afirmación es extremadamente discutible por razones que no expondremos aquí. Pero desde un punto de vista liberal, entra en contradicción con la idea de que el fundamento de los derechos humanos tendría que buscarse en la naturaleza humana. Si suponemos, en efecto, que el hombre jamás hubiese tenido, en el «estado de la naturaleza», las características

que la ideología de los derechos le atribuye, si no se extrajese del ser un deber ser, si no se puede pasar de una constatación indicativa a une prescripción imperativa, no vemos cómo un acta de «derechos» podría justificar la exigencia de preservarlos. Tal es precisamente el argumento que Jeremy Bentham hacía valer contra los derechos humanos: teniendo en cuenta la escisión entre el derecho y el hecho, incluso si la naturaleza fuese lo que dicen los partidarios de los derechos, no podríamos colegir ninguna prescripción. La misma argumentación la encontramos, desde otra óptica, tanto en Hans Kelsen como en Karl Popper[22]. Más recientemente fue retomada por Ernest van den Haag [23].

La idea de un «estado de la naturaleza» que habría precedido a cualquier forma de vida social, en fin, parece hoy día cada vez menos sostenible. Algunos defensores de los derechos humanos lo reconocen abiertamente. Jürgen Habermas, por ejemplo, no duda al decir que «la concepción de los derechos humanos debe ser liberada del peso metafísico que constituye la hipótesis de un individuo determinado antes de cualquier socialización y que llega al mundo, de alguna manera, con derechos innatos»[24]. Se tiende entonces a hacer del individuo aislado una hipótesis racional necesaria o una ficción narrativa útil. Rousseau ya evocaba un estado de la naturaleza «que quizá no existió», pero «que sin embargo es necesario para tener nociones justas» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*). El estado de la naturaleza sería una «ficción necesaria» que permitiría imaginar cuál sería la condición de los hombres antes de que fueran sometidos a cualquier forma de obediencia, es decir, antes de cualquier relación social; se deduce que en tal estado serían «libres e iguales»; esto es, evidentemente, mera especulación. «Por supuesto –escribe Raymond Aron– fórmulas como ‘los hombres nacen libres e iguales en derechos’ no resisten el más mínimo análisis: ‘nacer libre’, en sentido propio, no significa nada»[25].

El discurso de los derechos humanos que hoy está de regreso es mucho más problemático que el que se enunciaba en la época de las Luces. «Si hay un retorno del derecho –observa Marcel Gauchet– es un derecho sin la naturaleza. Tenemos el contenido del derecho subjetivo sin el soporte que permitió elaborarlo»[26]. Si la naturaleza humana no es lo que se creía saber en el siglo

XVIII, ¿en qué se puede fundar la doctrina de los derechos naturales? Si el advenimiento de la sociedad ya no corresponde a una salida del «estado de la naturaleza», ¿cómo damos cuenta de él de manera que sea compatible con la teoría de los derechos, es decir, con una teoría centrada en el individuo?

Algunos autores, como James Watson, piensan que sería mejor dejar de razonar en términos de «derechos» del hombre y limitarse a hablar de «necesidades» o de «intereses humanos». Pero este paso, que vendría a reemplazar la aproximación moral por una aproximación de tipo utilitarista o consecuentalista se topa con el hecho de que no se puede establecer ningún consenso sobre el valor de los «intereses» o sobre la jerarquía de las «necesidades», habida cuenta del carácter eminentemente subjetivo e intrínsecamente conflictivo de tales nociones. Además, los intereses siempre son, por definición, negociables, mientras que los valores y los derechos, no (el derecho a la libertad no se reduce al interés que un individuo pueda tener en ser libre). En fin, el utilitarismo no podría dar fundamento a los derechos humanos puesto que partiría del principio de que siempre es legítimo sacrificar a algunos hombres si dicho sacrificio permitiera incrementar la «cantidad de felicidad» de un mayor número de hombres[27].

Una alternativa mas ambiciosa es la de la filosofía kantiana que pregona una moral fundada en la independencia de la voluntad. La verdadera elección moral –afirma Kant– implica la libertad de la voluntad, o sea, una libre volición que se autodetermina, liberándose de cualquier causalidad natural. Al definir como justa toda acción «que pueda hacer coexistir el libre arbitrio de cada uno con la libertad de los demás según una ley universal»[28], Kant hace de la libertad el único «derecho originario que pertenece a todo hombre en virtud de su humanidad». Desde esta óptica, la esencia pura del derecho reside en los derechos humanos, pero éstos ya no se fundan en la naturaleza humana sino en la dignidad (*Würde*). Respetar la dignidad del hombre es tener respeto por la ley moral de la que él es portador.

> La propia humanidad es una dignidad –escribe Kant– pues el hombre no puede ser utilizado por ningún hombre (ni por otros ni

> por él mismo) simplemente como medio; siempre es necesario que él sea, al mismo tiempo, un fin, y en ello consiste su dignidad; gracias a ella, se eleva por encima de todos los demás seres del mundo que no sean seres humanos y que, en cualquier caso, pueden ser utilizados, en consecuencia, por sobre todas las cosas[29].

En relación con los anteriores teóricos de los derechos humanos el cambio de perspectiva es radical.

> En su origen –recuerda Pierre Manent– los derechos humanos eran los derechos naturales del hombre, aquellos que estaban inscritos en su naturaleza elemental [...] La dignidad humana, en cambio, se constituye, según Kant, tomando una distancia radical o esencial respecto de las necesidades y los deseos de su naturaleza[30].

La teoría moral de Kant es, en efecto, una teoría deontológica, o sea que no depende de ninguna proposición sustancial concerniente a la naturaleza humana o a las finalidades humanas que derivarían de dicha naturaleza. La razón misma ya no recibe de ella una definición sustancial, sino una definición puramente procedimental, lo que quiere decir que el carácter racional de un agente se prueba por su manera de razonar, por su manera de llegar a un resultado, no porque el resultado de su razonamiento sea sustancialmente exacto en el sentido de que sea conforme a algún orden exterior. Al emanar de la sola voluntad, la ley moral expresa el estatuto del agente racional. Es una prolongación de la teoría cartesiana del pensamiento «claro y distinto», derivada ella misma de la concepción agustiniana de la interioridad. Para Kant, el procedimiento decisivo de la razón es la universalización. A partir de ella, los derechos no solamente ya no derivan de la naturaleza humana sino que, en cierta manera, se le oponen. Actuar moralmente es actuar por deber, no por inclinación natural. La ley moral ya no se impone desde el exterior: está prescrita por la misma razón. El orden natural no determina más nuestras finalidades ni nuestros objetivos normativos; en lo sucesivo tenemos que producir la ley moral a partir de nosotros mismos. Por ello, Kant recomienda no ser conforme a la naturaleza, sino construir una imagen de

las cosas siguiendo los cánones del pensamiento racional. La libertad en Kant no es una tendencia o un atributo de la naturaleza humana, sino la esencia misma de la volición humana –una facultad absolutizada, desapegada de cualquier contingencia, facultad que permite desprenderse de cualquier forma de determinismo y cuyo único criterio es la pertenencia al universo moral del humanismo abstracto. (Idea muy próxima a la doctrina calvinista: la naturaleza humana es pecaminosa, y la actitud moral consiste en liberarse de cualquier deseo o inclinación natural. Esta idea ya la encontramos en Platón.) La abstracción de los derechos humanos, arrogantemente reivindicada, saca del juego a la naturaleza. En el límite, la humanidad es definida como capacidad de liberarse de la naturaleza, de emanciparse de cualquier determinación natural, ya que toda determinación dada por encima de sí contradice la independencia de la voluntad. Esta teoría, que encontraremos en John Rawls[31] y en numerosos autores liberales, se expone a una crítica bien conocida: al haber sido postulados estos principios *a priori*, ¿cómo podríamos estar seguros que se aplican a la realidad empírica? ¿Y cómo conciliar la marginación de la naturaleza humana con el saber de las ciencias de la vida, que establece la realidad siempre con mayor fuerza[32]?

Hegel ya había subrayado que el universalismo kantiano, al no tomar en cuenta la eticidad social (*Sittlichkeit*), es decir, el conjunto de obligaciones morales hacia la comunidad a la que se pertenece como resultado únicamente de dicha pertenencia −obligaciones ampliamente fundadas por las costumbres y las prácticas establecidas− es incapaz de generar normas concretas para la acción. Al ser incapaz de fijar el deber de los contenidos y de distinguir las acciones moralmente buenas, no llega a abandonar el subjetivismo formal. La autonomía moral se obtiene, así, a un precio fantasma: el ideal de desprendimiento remite a una libertad buscada por sí misma, a una libertad sin contenido. Pero el mismo ideal remite también a cierto etnocentrismo, pues no se podrían tener derechos formales y procedentes que no implicaran de manera subrepticia un contenido sustancial: «La declaración de derecho es también una afirmación de valor» (Charles Taylor). Las éticas liberales se caracterizan comúnmente por la búsqueda

de un principio formal, axiológicamente neutro, que pueda constituir un criterio universalizable. Tal neutralidad axiológica siempre es artificial. En cuanto a la razón, solamente puede quedarse muda ante sus propios fundamentos. Alasdair MacIntyre demostró que jamás es neutra o intemporal; antes bien, siempre está vinculada a un contexto cultural y socio-histórico[33]. La razón kantiana cree poder conocer una ley universal, o sea un mundo que le sería exterior; jamás podría producirla más que a partir de ella misma. Tributaria siempre de sus encarnaciones particulares, es indisociable de una pluralidad de tradiciones.

La noción de dignidad no es menos equívoca. Sabemos que los teóricos modernos de los derechos humanos, incluso aquellos que no se refieren explícitamente a la filosofía de Kant, siempre la usan mucho[34]. La palabra «dignidad», ausente en la Declaración de los Derechos de 1789, figura en el preámbulo a la Declaración Universal de 1948, donde se evoca expresamente «la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana». Esta dignidad es, evidentemente, la propia de una humanidad abstracta; «siempre se relaciona con la humanidad intrínseca liberada de toda regla o norma impuesta socialmente», escribe Peter Berger[35]. Se sabe que, históricamente, la dignidad, atribuida a todos, reemplazó al honor, presente sólo en unos cuantos. En su acepción actual, el término tiene cierta resonancia religiosa. La idea de una dignidad igual en todos los hombres no pertenece, en efecto, ni al lenguaje jurídico ni al lenguaje político, sino al lenguaje moral. En la tradición bíblica la dignidad posee un sentido preciso: eleva al hombre por encima del resto de la creación, le asigna un estatuto aparte, lo coloca, en tanto único titular de un alma, como alguien radicalmente superior a los demás seres vivientes[36]. También tiene un alcance igualitario ya que ningún hombre podría ser visto como mayor o menor en dignidad que otro. Eso significa que la dignidad no tiene nada que ver con los méritos o cualidades propios de cada uno, sino que ya constituye un atributo de la naturaleza humana. Dicha igualdad está en relación con la existencia de un Dios único: todos los hombres son «hermanos» porque tienen el mismo Padre (Malaquías 2, 10), porque todos han sido creados «a imagen de Dios» (Gén. 9, 6). Como lo dice la Mijkna: «El hombre fue creado en un ejemplar único a fin de que nadie diga al otro: mi padre

es superior al tuyo» (Sanedrín 4, 5). Insistiendo más en el amor que en la justicia, el cristianismo tomó la misma idea por su cuenta: la dignidad es, por principio, el título mediante el cual el hombre puede colocarse legítimamente como el amo de lo inanimado, como el centro de la creación.

En Descartes, la afirmación de la dignidad humana se desarrolla a partir de la valorización de la interioridad como lugar de autosuficiencia, como sitio del poder autónomo de la razón. Entre los modernos, la dignidad es siempre un atributo, pero en lugar de que este atributo sea recibido de Dios, se vuelve un rasgo característico que, de súbito, el hombre tiene en su naturaleza. Finalmente, en Kant la dignidad está directamente asociada al respeto moral.

> Podríamos decir –escribe Pierre Manent– que la concepción kantiana es una radicalización, y con ello una transformación, de la concepción cristiana que Santo Tomás, en particular, había concluido. Si para Santo Tomás la dignidad humana consistía en obedecer libremente a la ley natural y divina, para Kant consiste en obedecer la ley que el hombre se da a sí mismo [37].

Cualquiera que sea el sentido que se le dé, la dignidad se vuelve problemática desde el momento en que se le considera un absoluto. Comprendemos relativamente lo que quiere decir ser «digno de» tal o cual cosa, pero, ¿«digno» en sí? La dignidad, tal y como la concibe la teoría de los derechos, ¿es un derecho o un hecho? ¿Una cualidad de la naturaleza o de la razón? En Roma, la *dignitas* estaba estrechamente vinculada a una relación comparativa, necesaria para determinar las cualidades que hacían que algo la mereciera, que la volviera digna. Cicerón: «*Dignitas est alicujus honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*»[38]. Desde esta óptica, la dignidad no podía, evidentemente, estar presente en cada uno[39]. La dignidad moderna, por el contrario, es un atributo que no podría ser objeto de un más o un menos, puesto que es un todo. El hombre que es digno no se opone más que al hombre que es indigno, y la «dignidad del hombre» se convierte en un pleonasmo puesto que el solo hecho de ser hombre, cualquiera que sea, lo hace digno. Sin embargo, si el hombre debe ser respetado en razón de su dignidad, y en lo que funda su dignidad es su derecho al respeto, nos encontramos ante un razonamiento circular[40]. En fin, si todo el mundo es

digno, es como si nadie lo fuera: los factores de distinción deben buscarse en otra parte.

Conscientes de las dificultades que se generan de la legitimación de los derechos humanos mediante la naturaleza humana, los herederos modernos de Kant[41] abandonaron todo camino de tipo cognitivo parar adoptar una aproximación prescriptiva. Pero entonces, con todo rigor, los derechos que defienden ya no son derechos. Son únicamente exigencias morales, «ideales humanos», que a lo más representan aquello que tiene necesidad de erigirse como derechos para llegar a un estadio social considerado, con o sin razón, como deseable o mejor. Pierden, así, cualquier virtud coercitiva, pues los ideales no confieren por sí mismos ningún derecho[42].

Otra forma de fundamentar los derechos humanos consiste en hacerlos descansar en la pertenencia de la especie humana. Al igual que en la Biblia, la humanidad está presente como una «gran familia» en la que todos sus miembros serían «hermanos». Quienes adoptan esta postura hacen notar que todos los hombres están emparentados entre sí por el hecho de su pertenencia común a la especie humana. Enseguida afirman que es sobre la base de este parentesco que se les deben atribuir o reconocer los mismos derechos. André Clair propone, así, hacer descansar los derechos humanos no sobre la igualdad o la libertad sino sobre el «tercer derecho» de la fraternidad. Al mismo tiempo, con eso se desactivaría la carga individualista de la teoría clásica de los derechos: «Si se piensa en la fraternidad en relación con la paternidad, nos encontramos metidos en una problemática nueva que ya no es la de los derechos humanos en sentido habitual (subjetivo), sino en la de su arraigo en un linaje o una tradición»[43].

Ese punto resulta interesante pero se topa, a su vez, con dificultades infranqueables. Por principio, contradice frontalmente la doctrina que establece que los derechos humanos son fundamentalmente derechos individuales; la fuente de estos derechos es el individuo considerado en sí mismo, no en función de su historia, de su pertenencia o de su genealogía. Ahora bien, de la sola pertenencia a la especie es más fácil extraer derechos colectivos que derechos del individuo. A esta contradicción se añade otra, en la medida en que la fraternidad se define ante

todo no como un derecho sino como un deber que no se aprehende más que de modo normativo en relación al prójimo: decir que todos los hombres son hermanos solamente quiere decir que deben verse como tales.

La *vulgata* ideológica de los derechos humanos estipula explícitamente que los derechos de los que habla son los del hombre en sí, es decir, de un hombre desasido de todas sus pertenencias. De allí se deduce que el estatuto moral (los derechos) jamás puede tener la función de pertenencia a un grupo. Ahora bien, la humanidad constituye indefectiblemente un grupo. La cuestión es, pues, saber por qué se le reconoce a este grupo un valor moral que se le niega en las instancias infraespecíficas, por qué se afirma que todas sus ámbitos de pertenencia deben ser tenidos por nulos y por qué hay que considerar a una, la pertenencia a la humanidad, como decisiva. Jenny Teichmann, quien formó parte de los autores que buscaban erigir los derechos de pertenencia a la especie humana, escribió que «es natural, para los seres gregarios, preferir a los miembros de su propia especie, y los hombres no son la excepción a esta regla» [44].

¿Pero por qué esta preferencia, legítima a nivel de la especie, no podría serlo también a otros niveles? Si los agentes morales están habilitados para conceder un tratamiento preferencial sobre la base de una proximidad relativa creada por una pertenencia común, o por el tipo particular de relaciones que de ellos resultan, ¿por qué no podría generalizarse esta actitud? Ciertamente se podría responder que la pertenencia a la especie prevalece sobre las demás porque es más vasta, porque engloba a las otras. Eso no explica por qué todas las pertenencias posibles debían ser deslegitimadas en beneficio da la que las sobrepasa, ni por qué aquello que es verdad en cierto nivel dejaría de serlo en otro.

La definición biológica del hombre como miembro de la especie humana es, además, más convencional o arbitraria que las otras: descansa sobre el único criterio de interfecundidad específica. Sin embargo, la evolución de la legislación sobre el aborto condujo a reconocer que un embrión no es más que un hombre en potencia y no en acto. La idea subyacente es que no basta la definición del hombre debida sólo a los factores biológicos. Se ha intentado ir más allá haciendo valer que no es solamente porque pertenecen a otra especie que los hombres se

distinguen del resto de los seres vivos, sino también, y más que nada, por todo un conjunto de capacidades y características que le son propias. Uno de los inconvenientes es que, cualquiera que sea la capacidad o la característica considerada, es poco probable que se encuentre igualmente en cada uno. Definir, por ejemplo, la pertenencia a la especie humana por la conciencia de sí o la capacidad de poseerse a sí mismo como sujeto de derecho plantea inmediatamente el problema de la situación de los niños de corta edad, de los ancianos seniles o de quienes padecen una discapacidad profunda.

Es precisamente esta doble contradicción la que no han cesado de explotar quienes están en favor de los «derechos de los animales», incluso de quienes confieren los derechos de los hombres a otros primates superiores. Al denunciar como «especista» la doctrina de acuerdo con la cual sólo los hombres deberían ser reconocidos como titulares de derechos, estiman que no es nada moral atribuir un estatuto moral particular a los seres vivientes sobre la única base de su pertenencia a un grupo, en especial a la especie humana. Aseguran, por otra parte, que los grandes simios pertenecen a la «comunidad moral» en tanto poseen, al menos en estado rudimentario, las características (conciencia de sí, sentido moral, lenguaje elemental, inteligencia cognoscitiva) que algunos humanos «no paradigmáticos» (discapacitados profundos, en estado vegetativo, seniles, etcétera) no tienen. En otros términos, reviran, contra los partidarios de la teoría clásica de los derechos humanos, el argumento utilizado por estos últimos para desacreditar las pertenencias infraespecíficas.

> Atribuir un valor especial o derechos especiales a los miembros de la especie humana tan solo porque son miembros –así escribe Elvio Baccarini– es una posición moralmente arbitraria, que no se distingue del sexismo, del racismo o del etnocentrismo[45].
>
> ¿Estamos dispuestos –agrega Paola Cavalieri– a decir que el parentesco genético que implica la pertenencia a una misma raza justifica conceder un estatuto moral particular a los otros miembros de su raza? La respuesta a la evidencia negativa conduce, luego entonces, a rechazar la defensa del humanismo fundado en el parentesco[46].

La respuesta clásica a este tipo de argumentos, que descansan en la deconstrucción de la noción de humanidad recurriendo a la idea de continuidad biológica entre los seres vivientes, es que los animales pueden ser objetos del derecho (tenemos deberes hacia ellos), pero no sujetos del derecho. Otra respuesta consiste en profundizar la noción de especificidad humana; una tercera es llevar el razonamiento hasta el absurdo: ¿por qué quedarse en los grandes primates y no atribuir los mismos «derechos» a los felinos, a los mamíferos, a los insectos, a los protozoarios? El debate no puede más que agotarse en la medida en que el problema se plantea en términos de «derechos».

El Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Evangelium vitæ*, asevera por su lado que todos los hombres y solamente los hombres son titulares de derechos, pues son los únicos capaces de reconocer y adorar a su Creador. Esta afirmación, además de que descansa en una creencia que no se está obligado a compartir, se topa con la objeción ya mencionada anteriormente: con toda claridad, ni los neonatos, ni los viejos que padecen la enfermedad de Alzheimer u otros que sufren grandes enfermedades mentales son capaces «de reconocer y de adorar» a Dios.

Algunos autores no consideran menos necesario reconocer que el fondo de la ideología de los derechos humanos es, inevitablemente, religioso. Michael Perry, por ejemplo, escribe que no hay ninguna razón positiva para defender los derechos humanos si no se establece que la vida humana es «sagrada»[47]. Tal aseveración nos deja pensativos cuando proviene –lo que no es raro– de ateos declarados. Alain Renaut se burló, no sin razón, de tales teóricos que, después de haber decretado la «muerte del hombre», no dejan de defender los derechos humanos, es decir, los derechos de un ser de quien ellos mismos han proclamado su desaparición. El espectáculo de quienes profesan el carácter «sagrado» de los derechos humanos vanagloriándose de haber suprimido cualquier forma de sacralidad en la vida social no es menos ridículo. En el campo opuesto, algunos otros piensan, por el contrario, que la defensa de los derechos humanos no requiere de ningún fundamento metafísico o moral. Para Michael Ignatieff es inútil buscar, en la naturaleza humana, una justificación de los derechos, y tampoco es

necesario decir que tales derechos son «sagrados»[48]. Basta con tomar en cuenta lo que los individuos estiman, en general, que es justo. William F. Schulz, director ejecutivo de Amnistía Internacional, asegura igualmente que los derechos humanos son sólo aquello que los hombres declaran ser derechos[49].

A. J. M. Milne, con un espíritu afín, intenta fundar los derechos humanos en un «*standard minimum*» determinado por ciertas exigencias morales propias de cualquier vida social[50]. Rick Johnstone escribe que «los derechos humanos no 'ganan' porque sean 'verdaderos', sino porque la mayoría de la gente ha aprendido que son mejores que otros»[51]. Estas modestas proposiciones, de carácter pragmático, son poco convincentes. Considerar que los derechos son nada más lo que la gente estima que sean es como decir que los derechos son de una naturaleza esencialmente procedimental. El gran riesgo consiste en hacer fluctuar la definición de los derechos al gusto de las opiniones subjetivas de cada quien. Esto mismo llega a transformar los derechos naturales en vagos ideales o en derechos positivos. Ahora bien, los derechos positivos son aún menos «universales» que los derechos naturales, pues es muy frecuente que, en nombre de un derecho positivo particular, los derechos humanos sean impugnados.

Guido Calogero piensa que la idea de fundamento de los derechos humanos debe ser abandonada en favor de una de justificación argumentativa [52]. Empero, admite que dicha propuesta resulta poco satisfactoria, pues hace depender la «verdad» de los derechos humanos de la mera capacidad argumentativa de los interlocutores, y ésta siempre permanece en suspenso ante eventuales argumentos novedosos. La búsqueda de justificación de los derechos humanos se transforma, entonces, en la búsqueda argumentada de un consenso inter-subjetivo y, así, en algo necesariamente provisional, desde una óptica que no deja de recordarnos la ética comunicativa de Jürgen Habermas[53].

Norberto Bobbio, finalmente, sostiene que fundar filosófica o argumentativamente los derechos humanos es algo sencillamente imposible y, para colmo, inútil[54]. Justifica su opinión al corroborar que los derechos humanos, lejos de formar un conjunto coherente y preciso, tuvieron históricamente un contenido variable. También admite que muchos de estos derechos pueden

contradecirse entre sí, y que la teoría de los derechos humanos choca contra todas las aporías del fundacionismo, pues jamás se podría establecer ningún consenso en torno a los postulados iniciales. Un punto de vista muy próximo fue emitido por Chaïm Perelman. Sea que se esgrima la naturaleza humana o la razón, la dignidad del hombre o su pertenencia a la humanidad, la dificultad de fundamentar los derechos humanos parece insuperable. Y si los derechos humanos no están en verdad fundados, su alcance se encuentra fuertemente limitado; no son más que «conclusiones sin premisas», como habría dicho Spinoza. A final de cuentas, la teoría se reduce a decir que es preferible no sufrir opresión, que la libertad es mejor que la tiranía, que no es bueno hacer el mal a la gente, y que las personas deben ser consideradas como personas más que como objetos; todas ellas cosas que no se podrían refutar. ¿Era necesario semejante rodeo para llegar a esto?

Notas al capítulo II

[1] *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, París, Descartes et Cie, 2002, p. 453. Algunas contribuciones al debate abierto por la UNESCO fueron publicadas en inglés en 1949 (*Comments and Interpretations*) con una presentación de Jacques Maritain. La obra fue reeditada por la propia UNESCO en 1973.

[2] *Politique et impolitique*, París, Sirey, 1987, p. 192.

[3] *Ibid*., p. 189.

[4] *Les droits de l'homme. Origines et aléas d'une idéologie moderne*, París, Cerf, 2001, p. 7.

[5] Acerca de la ampliación de los derechos humanos a las mujeres, véase especialmente: Xavier Martin, *L'homme des droits de l'homme et sa compagne*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2001.

[6] En Louis Favoreu [editor], *Cours constitutionnelles européennes et droits fondamentaux*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, y París, Economica, 1982, p. 521.

[7] *Les origines de la France contemporaine. La Révolution*, vol. 1, París, Hachette, 1878, p. 274.

[8] No vemos, sin embargo, cómo podría resultar tal derecho de la naturaleza puramente individual del hombre, dado que no habría «opresión» fuera de una sociedad política establecida.

[9] Cfr. «Sur le lieu commun: c'est peut-être vrai en théorie, mais en pratique cela ne vaut point», en: Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. 3, París, Gallimard-Pléiade, 1986, vol. 3, p. 265.

[10] *Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectifs?* Actas del Coloquio de Estrasburgo del 13 y el 14 de marzo de 1979, París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1980, p. 21.

[11] «Les tâches de la philosophie politique», en: *La Revue du MAUSS*, París, 1er semestre del 2002, p. 279.

[12] El Tratado de Maastricht (1992) estipula que la Unión Europea «respeta los derechos fundamentales tal y como la Convención Europea garantiza salvaguardar los derechos humanos y las libertades fundamentales, y que fue firmada en Roma el 4 de noviembre de 1950». El Tratado de Ámsterdam (1997) dio un paso más, al agregar que «la Unión Europea está fundada, especialmente, sobre el principio del respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales». La Comunidad Europea (y no la Unión, que no posee personalidad jurídica) había contemplado adherirse a la Convención Europea de los Derechos Humanos. Pero una resolución hecha por la Corte de Justicia europea del 28 de marzo de 1996, concluyó que «en el estado actual del derecho comunitario, la Comunidad carece de competencia para adherirse a la Convención». Tal adhesión habría tenido por consecuencia colocar a las instituciones comunitarias bajo la tutela jurídica de la Convención –comenzando por la Corte de Justicia de Luxemburgo, que se habría vuelto dependiente de la Corte de Estrasburgo. Ésa es la razón por la cual la Unión Europea, adoptando una solución de recambio, decidió enunciar una lista de «derechos fundamentales» protegidos por el orden jurídico comunitario. Esta Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, adoptada por el Consejo de Europa en el año 2000, comprende 54 artículos precedidos por un preámbulo. Su contenido revela un vasto sincretismo de inspiraciones. Por lo que respecta a su valor jurídico concreto, por el momento parece demasiado engañoso. En especial, no ha sido resuelta la cuestión de si la Carta podría ser invocada ante un juez nacional.

[13] Cfr. especialmente: Institute International de Philosophie [editor], *Les fondements des droits de l'homme. Actes des entretiens de l'Aquila, 14-19 septiembre dee 1964*, Florencia, Nuova Italia, 1966; Mauricio Beuchot, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México, D. F., Universidad Iberoamericana, 1997.

[14] Marcel Gauchet, artículo citado, p. 288.

[15] «Natural Rights and Natural History», en: *The National Interest*, New York, otoño de 2001, p. 19.

[16] *Ibid*., p. 24.

[17] *Ibid*., p. 30.

[18]*Individuals and Their Rights*, La Salle [Illinois], Open Court, 1990.

[19] *Encyclopédie des sciences politiques*, § 539, París, J. Vrin, 1988, p. 314.

[20] «Human Nature and Human Rights», en: *The National Interest*, New York, invierno 2000-01, p. 81. Cfr. también Robin Fox, «Human Rights and Foreign Policy», en: *The National Interest*, New York, verano, 2002, p. 120.

[21] *Human Natures. Genes, Cultures and the Human Prospect*, Washington, Island Press, 2000.

[22] *La société ouverte et ses ennemis* [1953], París, Seuil, 1979. Popper estima que tomar ejemplo de la naturaleza ineluctablemente conduce al holismo.

[23] «Against Natural Rights», en *Policy Review*, invierno de 1983, pp. 143-175.

[24] «Le débat interculturel sur les droits de l'homme», en: *L'intégration républicaine*, París, Fayard, 1998, p. 252.

[25] «Pensée sociologique et droits de l'homme», en: *Etudes sociologiques*, París, PUF, 1988, p. 229.

[26] Artículo citado, p. 288.

[27] Acerca de la crítica a los derechos humanos hecha por Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, cfr.: Jeremy Waldron [editor], *«Nonsense Upon Stilts». Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Londres, Methuen, 1987; Hugo Adam Bedau, «'Anarchical Fallacies':Bentham's Attack on Human Rights», en *Human Rights Quarterly*, febrero de 2000, pp. 261-279.

[28] *Métaphysique des mœurs*, vol. 2, *Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, París, Flammarion, 1994, p. 17.

[29] *Ibid*., p. 333.

[30] «L'empire de la morale», en: *Commentaire*, París, otoño del 2001, p. 506.

[31] Cercano a esto, como algunos promotores de una moral deontológica (Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, etcétera), Rawls reintroduce subrepticiamente en su discurso cierto número de consideraciones que remiten, a pesar de todo, a la naturaleza humana (en particular cuando, al recordar el hipotético «velo de ignorancia» que caracterizaba la «posición original», confiere al hombre una tendencia innata que rechaza el riesgo).

[32] Bajo la influencia de Kant o del empirismo de la *tabula rasa*, son numerosos los autores que han llegado simplemente a negar cualquier existencia de una naturaleza humana. Véase en último lugar la obra sumamente crítica de Steven Pinker, *The Blank State. The Modern Denial of Human Nature* (New York, Viking Press, 2002), que dio lugar a un amplio debate entre los países anglosajones. Pinker ve en la naturaleza humana –a la que quiere rehabilitar− un verdadero «tabú moderno».

[33] *Quelle justice? Quelle rationalité?*, París, PUF, 1993.

[34] Cfr. especialmente: Myres S. McDougal, Harold D. Lasswell y Lung-chu Chen, *Human Rights and World Public Order*, New Haven, Yale University Press, 1980.

[35] «On the Obsolescence of the Concept of Honour», en: Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre [editores], *Revisions*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

[36] Cfr. Alain Goldmann, «Les sources bibliques des droits de l'homme», en Shmuel Trigano [editor], *Y a-t-il une morale judéo-chrétienne?*, París, In Press, 2000, pp. 155-164.

[37] Artículo citado, p. 505.

[38] *De l'invention*, 2, 166.

[39] Un eco distante de esta jerarquía se encuentra en la teología cristiana, cuando distingue la «dignidad perfecta» de los cristianos y la «dignidad imperfecta» de los no bautizados.

[40] Cfr. Jacques Maritain, *Les droits de l'homme*, París, Desclée de Brouwer, 1989, pp. 69-72.

[41] Citemos, por ejemplo: A. I. Melden, *Rights and Persons*Oxford, Oxford University Press, 1972; y Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

[42] Véase a este respecto: S. S. Rama Rao Pappu, «Human Rights and Human Obligations. An East-West Perspective», en *Philosophy and Social Action*, noviembre-diciembre de 1982, p. 20.

[43] *Droit, communauté et humanité*, París, Cerf, 2000, p. 67.

[44] *Social Ethics. A Student's Guide*, Oxford, Basil Blackwell, 1996, p. 44.

[45] «On Speciesism», en *Synthesis Philosophica*, Zagreb, 2000, 1-2, p. 107.

[46] «Les droits de l'homme pour les grands singes non humains?», en *Le Débat*, París, enero-febrero de 2000, p. 159. Véanse en el mismo número las intervenciones de Luc Ferry, Marie-Angèle Hermitte y Joëlle Proust. Cfr. también a Peter Singer, *La libération animale*, París, Grasset, 1993; Paola Cavalieri y Peter Singer, *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, New York, St Martin's Press, 1994. Una argumentación análoga fue sostenida en otro tiempo, pero de modo humorístico, por Clément Rosset (*Lettre sur les chimpanzés*, París, Gallimard, 1965). «Los animales son hombres como los otros», no vaciló en declarar la princesa Estefanía de Mónaco. Una Declaración Universal de los Derechos del Animal se proclamó el 15 de octubre de 1978 en la UNESCO. Su artículo 1° afirma que «todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos de existencia».

[47] *The Idea of Human Rights. Four Inquiries*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 11-41. Cfr. también: Liam Gearon [editor], *Human Rights and Religion. A Reader*, Brighton, Sussex Academic Press, 2002.

[48] *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

[49] *In Our Own Best Interest. How Defending Human Rights Benefit Us All*, New York, Beacon Press, 2002.

[50] *Human Rights and Human Diversity. An Essay in the Philosophy of Human Rights*, Londres, Macmillan, 1986.

[51] «Liberalism, Absolutism and Human Rights. Reply to Paul Gottfried», en: *Telos*, New York, verano de 1999, p. 140.

[52] «Il fondamento dei diritti dell'uomo», en *La Cultura*, 1964, p. 570.

[53] Para Habermas, el agente lo constituye ante todo el lenguaje, debido al intercambio comunicativo. La razón está llamada a progresar mediante el consenso obtenido gracias a la discusión. Cfr. *Théorie de l'agir communicationnel*, París, Fayard, 1987, 2 vol. Habermas propone redefinir los derechos humanos a partir del respeto al sujeto en tanto apoyo de la «actividad comunicativa». Por otra parte, niega que los derechos humanos sean de naturaleza moral pero, sin embargo, añade que «lo que les confiere una apariencia de derechos morales no es su contenido [...] sino su sentido de validez, que sobrepasa el orden jurídico de los Estados-nación» (*La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, París, Cerf, 1996, p. 86).

[54] *Per una teoria generale della politica*, Turín, Einaudi, 1999, pp. 421-466.

III

DERECHOS HUMANOS Y DIVERSIDAD CULTURAL

Los derechos humanos sólo serían universales si incluyeran el derecho a no creer en el dogma de la universalidad de los derechos.

(Giuliano Ferrara, *Il Foglio*, 23 de diciembre de 2002).

La teoría de los derechos humanos se presenta como una teoría válida en todo tiempo y lugar, es decir, como una teoría universal. La universalidad, reputada como inherente para cada individuo entendido como sujeto, representa la medida aplicable a cualquier realidad empírica. Desde esa perspectiva, decir que los derechos son «universales» es otra forma de decir que son absolutamente verdaderos. Al mismo tiempo, sabemos bien que la ideología de los derechos humanos es un producto del pensamiento de las Luces, que la idea misma de derechos humanos pertenece al horizonte específico de la modernidad occidental. La cuestión que surge entonces es saber si el origen estrechamente circunscrito de esta ideología no desmiente implícitamente sus pretensiones de universalidad. Cualquier declaración de derechos, al estar fechada históricamente, ¿no provocaría una tensión o una contradicción entre la contingencia histórica que presidió su elaboración y la exigencia de universalidad que pretende afirmar?

Está claro que la teoría de los derechos, a la vista de todas las culturas humanas, representa una excepción más que la regla –y constituye, incluso, una excepción en el seno de la cultura europea, ya que surgió en un momento determinado y relativamente tardío de la historia de la cultura. Si los derechos están «allí» desde siempre, presentes en la naturaleza misma del hombre, podemos asombrarnos de que solamente una pequeña porción de la humanidad los haya notado, y que haya sido necesario tanto tiempo para advertirlos. ¿Cómo comprender que el carácter universal de los derechos sólo haya parecido «evidente» a una sociedad en particular? ¿Y cómo imaginar que esta sociedad pueda proclamar su carácter universal sin reivindicar, al mismo tiempo, su

monopolio histórico, o sea, sin pretender su superioridad ante quienes no lo reconocieron?

La noción misma de universalidad también suscita problemas. Cuado se habla de universalidad de derechos, ¿de qué tipo de universalidad se quiere hablar? ¿De una universalidad de orden geográfico, filosófico o moral? La universalidad de los derechos se confronta además con esta cuestión planteada así por Raimundo Panikkar: «¿Tiene algún sentido preguntarse si se reúnen las condiciones de universalidad mientras la cuestión misma de la universalidad está lejos de ser una cuestión universal?»[1].

Decir que todos los hombres son titulares de los mismos derechos es una cosa; decir que tales derechos deben ser reconocidos en todos lados bajo la forma en que lo hace la ideología de los derechos, es otra muy distinta. Esto plantea, en efecto, la cuestión de saber quién tiene la autoridad para imponer este punto de vista, cuál es la naturaleza de dicha autoridad y qué es lo que garantiza el buen fundamento de su discurso. En otros términos: ¿quién decide que deba ser así y no de otra manera? Todo universalismo tiende a ignorar o a suprimir las diferencias. En su formulación canónica, la teoría de los derechos parece estar poco dispuesta a reconocer la diversidad cultural, y esto por dos razones: por una parte, su arraigado individualismo y el carácter altamente abstracto del sujeto de quien proclama sus derechos; por otro lado, los lazos históricos privilegiados con la cultura occidental, o al menos con una de las tradiciones constitutivas de esa cultura. Esto lo ilustraba perfectamente la revolución francesa cuando afirmó la necesidad de «rechazar a los judíos como nación pero aceptarlos como individuos» (Clermont-Tonnerre), lo que vinculaba la emancipación de los judíos con la disgregación de sus lazos comunitarios. Desde entonces, el discurso de los derechos humanos no ha dejado de ser confrontado con la diversidad humana tal y como se expresa en la pluralidad de los sistemas políticos, de las tradiciones religiosas y de los valores culturales. ¿Este discurso está orientado a disolverlos o puede subsumirlos, a riesgo de disolverse a sí mismo? ¿Es compatible con las diferencias o sólo puede tratar de hacerlos desaparecer? Todas estas cuestiones, que han dado lugar a una considerable literatura[2], desembocan, a fin de cuentas,

en una alternativa simple: si se sostiene que los conceptos constitutivos de la ideología de los derechos humanos son, a pesar de su origen occidental, conceptos verdaderamente universales, habría que demostrarlo. Si se renuncia a su universalidad, se arruina todo el sistema: en efecto, si la noción de derechos es puramente occidental, su universalización a escala planetaria representa, con plena evidencia, una imposición desde fuera, un forma subrepticia de convertir y de dominar, es decir, una continuación del síndrome colonial.

Una primera dificultad aparece ya a nivel del vocabulario. Hasta la Edad Media, no se encuentra en ninguna lengua europea –tampoco en árabe, hebreo, chino o japonés– un término que designe algún derecho como atributo subjetivo de la persona, distinto en tanto tal de la materia jurídica (el derecho). Esto nos lleva a decir que, hasta un período relativamente tardío, no existía ninguna palabra para designar a los derechos como algo perteneciente a los hombres sólo en virtud de su humanidad. Este solo hecho –estima Alasdair MacIntyre– conduce a dudar de su realidad[3].

La noción misma de derecho es menos que universal. Para expresarlo, la lengua india sólo tiene equivalentes aproximativos, como *yukta* y *ucita* (apropiado), *nyayata* (justo) e incluso *dharma* (obligación). En chino, «derecho» se traduce mediante la yuxtaposición de dos ideogramas, *chuan li*, que designan poder e interés. En árabe, la palabra *haqq*, «derecho», significa, en principio, verdad[4].

La teoría de los derechos humanos postula, además, la existencia de una naturaleza humana universal, independiente de épocas y lugares, que sería susceptible de conocerse por medio de la razón. De dicha aserción, que no le es propia (y que en sí no tiene nada de cuestionable), da una interpretación muy particular que implica una triple separación: entre el hombre y los demás seres vivos (el hombre es el único titular de los derechos naturales); entre el hombre y la sociedad (el ser humano es, fundamentalmente, el individuo; el hecho social no resulta pertinente para conocer su naturaleza); y entre el hombre y el conjunto del cosmos (la naturaleza humana no debe nada al orden general de las cosas). Ahora bien, esta triple escisión no existe en la inmensa mayoría de las culturas no

occidentales, comprendidas, por supuesto, las que reconocen la existencia de una naturaleza humana.

El problema choca en particular con el individualismo. En la mayoría de las culturas –como además, hay que recordarlo, en la cultura occidental de los orígenes– el individuo en sí simplemente no es representable. Jamás es concebido como una mónada, escindido de lo que lo une, no solamente a sus semejantes sino a la comunidad de los seres vivos y al universo entero. Las nociones de orden, de justicia y de armonía no se elaboran a partir de él, ni a partir del lugar único que sería el del hombre en el mundo, sino a partir del grupo, de la tradición, de los lazos sociales o de la totalidad de lo real. Hablar de libertad del individuo en sí no tiene, pues, ningún sentido en culturas que se mantienen fundamentalmente holistas y que se rehúsan a concebir al ser humano como un átomo autosuficiente. En estas culturas, la noción de derechos subjetivos está ausente, mientras que es omnipresente la de obligación mutua y la de reciprocidad. El individuo no tiene que hacer valer sus derechos sino obrar para encontrar en el mundo, y en principio en la sociedad a la que pertenece, las condiciones más propicias para la realización de su naturaleza y la excelencia de su ser.

El pensamiento asiático, por ejemplo, se expresa sobre todo mediante el lenguaje de los deberes. La noción moral que sirve de base al pensamiento chino es la de los deberes hacia los demás, no la de los derechos que se le podrían oponer, pues «el mundo de los deberes es, lógicamente, anterior al mundo de los derechos»[5]. En la tradición confuciana, que valora la armonía de los seres entre sí y con la naturaleza, el hombre no podría poseer derechos superiores a los de la comunidad a la que pertenece. Los hombres se vinculan entre sí por la reciprocidad de sus deberes y por la obligación mutua. Además, el mundo de los deberes está más extendido que el de los derechos. Mientras que a cada derecho corresponde teóricamente un deber, no es verdad que a cada obligación corresponda un derecho: podemos tener obligaciones hacia algunos hombres de los que no tenemos nada que esperar, así como también hacia la naturaleza y los animales, que no nos deben nada[6].

En la India, el hinduismo representa al universo como un espacio donde los seres atraviesan multiformes ciclos de existencia. En el taoísmo, el tao del mundo es visto como un antecedente universal que gobierna la marcha de los seres y de las cosas. En África negra, el vínculo social asocia tanto a los vivos como a los muertos. En el cercano Oriente, las nociones de respeto y de honor determinan las obligaciones en el interior de la familia extensa y del clan[7]. Todos estos datos son poco conciliables con la teoría de los derechos. «Los derechos humanos son un valor occidental –escribe Sophia Mappa– que para nada es compartido por las otras sociedades del globo, a pesar de los discursos miméticos»[8].

Establecer que lo que viene primero no es el individuo sino el grupo no significa en absoluto que el individuo esté «encerrado» en el grupo, sino, más bien, que adquiere su singularidad respecto de una relación social que también es constitutiva de su ser; ello tampoco quiere decir que no exista en todas partes un deseo de escapar al despotismo, a la coerción y a los maltratos. Entre el individuo y el grupo pueden surgir tensiones; eso es algo universal. Lo que sí no es universal es la creencia que establece que el mejor medio para preservar la libertad es concebir, de manera abstracta, a un individuo desprovisto de todas sus características concretas, desligado de todas sus pertenencias naturales y culturales. Existen conflictos en todas las culturas, pero en la mayoría de ellas la visión del mundo que prevalece no es una visión conflictiva (el individuo contra el grupo), sino una visión «cósmica» dirigida hacia el orden y la armonía natural de las cosas. Cada individuo tiene un papel por desempeñar en el conjunto donde se inserta, y el rol del poder político es asegurar, de la mejor manera, dicha coexistencia y dicha armonía, garantía de perennidad. Debido a que el poder es universal aunque las formas que asuma no lo sean, el deseo de libertad también es universal, mientras que las formas de responder a ese deseo pueden variar considerablemente.

El problema se vuelve especialmente agudo cuando las prácticas sociales o culturales denunciadas en nombre de los derechos humanos no son prácticas impuestas, sino prácticas habituales que gozan, claramente, de la aprobación masiva en el seno de las poblaciones interesadas (ello no quiere decir que jamás

sean criticadas). ¿Cómo podría oponérseles una doctrina fundada en que los individuos disponen libremente de sí mismos? Si los hombres deben ser dejados en libertad para hacer lo que quieran mientras el uso de su libertad no se entrometa con la de los demás ¿por qué los pueblos, cuyas costumbres nos parecen ofensivas o condenables, no podrían ser dejados en libertad para practicarlas mientras no busquen imponerlas a otros?

El ejemplo clásico es el de la clitoridectomía, practicada ancestralmente y hasta hoy día en numerosos países del África negra (así como en algunos países musulmanes). Se trata, muy claramente, de una práctica anómala pero que resulta difícil de sustraer del contexto cultural y social en donde se le considera, por el contrario, como algo moralmente bueno y socialmente necesario: una mujer sin esa mutilación no se podría casar ni podría tener hijos; por ello, las mujeres que han sido mutiladas son las primeras en querer que se les practique también ese corte a sus hijas. La cuestión reside en saber en nombre de qué se podría impedir seguir una costumbre que no se le impone a nadie. La única respuesta razonable sería que solamente se puede invitar a los interesados a reflexionar sobre su pertinencia, es decir, a animar la crítica interna en torno a esa práctica. Son ellos y ellas a quienes concierne el problema y a quienes, en primer lugar, debería sometérseles[9].

Para citar otro ejemplo, cuando en un país musulmán una mujer es lapidada por adúltera –algo que indigna a los defensores de los derechos humanos– se podría preguntar, ¿en qué radica exactamente dicha condena? ¿En el modo de ejecutarla (la lapidación)? ¿En el hecho de que la adúltera sea condenada a muerte (o que simplemente sea condenable)? ¿O en la misma pena de muerte? El primer motivo parece sobre todo de orden emotivol[10]; el segundo, al menos, puede ser discutido (cualquiera que fuese el sentimiento que tengamos respecto de esta cuestión, ¿en nombre de quién se podría impedir, a los miembros de una cultura determinada, que piensen que el adulterio es una falta que amerita una sanción y que califiquen como ellos quieran la gravedad de tal sanción?). En cuanto al tercero, hace de todo país que mantenga la pena de muerte, comenzando por los Estados Unidos, un violador de los derechos humanos.

> Querer atribuir una validez universal a los derechos humanos tal y como están formulados –escribe Raimundo Panikkar– es postular que la mayoría de los pueblos del mundo están comprometidos, prácticamente de la misma manera que las naciones occidentales, en un proceso de transición de una *Gemeinschaft* más o menos mítica [...] a una «modernidad» organizada de forma «racional» y «contractual», igual a la que conoce el mundo occidental industrializado. Ése es un postulado discutible[11].

Puesto que

> proclamar el concepto de derechos humanos [...] bien podría revelarse como un caballo de Troya que, clandestinamente, se introduce en el corazón de otras civilizaciones con la finalidad de aceptar los modos de existencia, de pensamiento y de sentir en virtud de los cuales los derechos humanos constituyen la solución que se impone en caso de conflicto [12].

Aceptar la diversidad cultural exige un pleno reconocimiento del Otro. Pero, ¿cómo reconocer al Otro si sus valores y sus prácticas se oponen a los que se le quieren inculcar? Los defensores de la ideología de los derechos son, generalmente, partidarios del «pluralismo». ¿Pero qué hay de la compatibilidad de los derechos humanos con la pluralidad de los sistemas culturales y de las creencias religiosas? Si el respeto a los derechos individuales pasa por el no respeto a las culturas y a los pueblos, ¿habría que concluir que todos los hombres son iguales pero que las culturas que estos seres iguales han creado no lo son?

La imposición de los derechos humanos representa contundentemente una *aculturación*, cuya puesta en práctica corre el riesgo de significar la dislocación o la erradicación de identidades colectivas que también desempeñan un papel en la constitución de las identidades individuales. La idea clásica que asegura que los derechos humanos protegen a los individuos de los grupos a los que pertenecen, y constituyen un recurso respecto de las prácticas, las leyes o las costumbres que caracterizan a dichos grupos, confirma su carácter dudoso. Quienes denuncian tal o cual «violación de los derechos humanos» ¿miden siempre con exactitud en qué punto la práctica que critican puede ser inherente a la cultura en cuyo seno se

observa? ¿Quienes se quejan de la violación de sus derechos estarían dispuestos, por su lado, a respetar esos derechos a costa de la destrucción de su propia cultura? ¿No desearían mejor que sus derechos fueran reconocidos con base en lo que hace específica a su cultura?

> Los individuos –escribe Paul Piccone– sólo podrán estar protegidos [por los derechos humanos] cuando la esencia de esos derechos haya sido incorporada al sistema jurídico particular de su comunidad y todo el mundo verdaderamente lo crea[13].

La observación es justa. Por definición, los derechos humanos no pueden ser invocados más que allí donde ya han sido reconocidos, en las culturas y los países que ya han interiorizado los principios –o sea, allí donde, teóricamente, no debería haber necesidad de invocarlos. Empero, si los derechos humanos no pueden tener eficacia más que allí donde los principios que los fundamentan ya fueron interiorizados, la dislocación de las culturas provocada por su brutal importación va directamente en contra del objetivo buscado.

> La paradoja de los derechos humanos –agrega Piccone– consiste en que su despliegue implica la erosión y la destrucción de las condiciones (tradiciones y costumbres) sin las cuales su puesta en marcha se volvería, precisamente, imposible[14].

*

Es para tratar de conciliar la ideología de los derechos con la diversidad cultural que se elaboró la noción de derecho de los pueblos. Esta nueva categoría de derechos fue teorizada sobre todo después de la Segunda Guerra mundial, en particular en el marco de las reivindicaciones nacionalistas que debían conducir a la descolonización, pero también bajo la influencia de los trabajos de etnólogos como Claude Lévi-Strauss quien, como reacción a los defensores del evolucionismo social (Lewis Morgan), denunciaba los despropósitos de la *aculturación* y colocaba el acento en las especificidades culturales o en la necesidad de reconocer derechos particulares a las minorías étnicas. En fecha

más reciente, la renovación de las afirmaciones identitarias de todo tipo –reacción compensatoria ante la declinación de las identidades nacionales y la creciente esclerosis de los Estados-nación– puso el tema a la orden de día. Para Lelio Basso, gran defensor de los derechos de los pueblos, los verdaderos «sujetos de la historia son los pueblos, quienes igualmente son los sujetos del derecho»[15].

Une Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos fue adoptada en Argelia el 4 de julio de 1976 (fecha del bicentenario de la Declaración de Derechos de los Estados Unidos). Allí se estipula que «todo pueblo tiene derecho al respeto a su identidad nacional y cultural» (art. 2°), que todo pueblo «determina su estatuto político con plena libertad» (art. 5°), que posee «un derecho exclusivo sobre sus riquezas y recursos naturales» (art. 8°), que tiene «el derecho darse a sí mismo el sistema económico y social de su elección» (art. 11°), el «derecho de hablar su lengua, de preservar y desarrollar su cultura» (art. 13°), así como el «derecho a que no se le imponga una cultura que le sea ajena»[16].

La sola enumeración de estos derechos, que en su mayoría son letra muerta, bastan para demostrar hasta qué punto su armonización con la teoría clásica de los derechos humanos es problemática. El derecho a mantener una identidad colectiva, por ejemplo, puede antagonizar con algunos derechos individuales. El derecho a la seguridad colectiva puede entrañar también severas limitaciones a las libertades individuales. De forma más general –escribe Norbert Rouland– «es cierto que la noción de derechos humanos tiene por resultado servir de obstáculo al reconocimiento de los derechos colectivos de los grupos étnicos»[17]. Y en cuanto al derecho de los pueblos a la autodeterminación, que sirvió de base a la descolonización, contradice contundentemente el derecho de ingerencia de vocación «humanitaria»[18].

Les optimistas piensan que los derechos individuales y los derechos colectivos se armonizan espontáneamente porque son complementarios; las percepciones diferirían de cualquier manera en cuanto a la jerarquía que se impone entre los primeros y los segundos. Así, Edmond Jouve asegura que «derechos humanos y derechos de los pueblos no se podrían contradecir»[19]. Otros, más numerosos, puntualizan las innegables contradicciones, pero esbozan conclusiones opuestas.

> Muchos han llegado a pensar que la noción de derechos de los pueblos es sólo una abstracción destinada a justificar el reemplazo de una opresión por otra, y que solamente cuentan los derechos de los individuos –observa Leo Matarasso. Otros, por el contrario, piensan que los derechos humanos no son invocados más que como coartada ideológica para justificar actos atentatorios a los derechos de los pueblos[20].

Encontramos la misma diversidad de opiniones a propósito del carácter «universal» o, por el contrario, estrictamente occidental de los derechos humanos. Siguiendo a Alain Renaut, quien afirma que «la referencia a los valores universales no implica en absoluto el desprecio por lo particular»[21], la mayoría de los partidarios de la ideología de los derechos continúa sosteniendo con fuerza su universalidad.

> Los derechos humanos –declara John Rawls– no son consecuencia de una filosofía particular ni de una forma, entre otras, de ver el mundo. No están ligados sólo a la tradición cultural de Occidente, así haya sido en el interior de ésta donde fueron formulados por primera vez. Derivan simplemente de la definición de justicia [22].

Aquí, el postulado implícito evidentemente es que sólo hay una definición posible de justicia. «Aunque sea cierto que los valores de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre derivan de la tradición de las Luces –agrega William Schutz– virtualmente todos los países del mundo los han aceptado»[23]. ¿Cómo es posible que frecuentemente se tenga que recurrir a las armas para imponerlos? Con tal óptica, sería en cierta forma por azar que Occidente hubiera llegado antes que los demás a ese «estadio» en el que habría sido posible formular explícitamente una aspiración presente en todos lados de manera subyacente. Esa primacía histórica no le conferiría ninguna superioridad moral particular. Los occidentales estarían solamente «adelantados», mientras que las otras culturas estarían «retrasadas». Se trata del esquema clásico de la ideología del progreso. La discusión en torno a la universalidad de los derechos humanos frecuentemente recuerda los diálogos «ecuménicos» en los que erróneamente se asume que

todas las creencias religiosas remiten, bajo diferentes formas, a «verdades» comunes. El razonamiento para demostrar que los derechos son universales es casi siempre el mismo; consiste en suponer que en todo el mundo existe un deseo de bienestar y libertad, de donde se sigue que el argumento para legitimar el discurso de los derechos respondería a esa demanda[24]. Ahora bien, tal conclusión es perfectamente errónea. Nadie ha negado jamás que todos los hombres tengan algunas aspiraciones en común, ni que se pueda establecer un consenso para considerar algunas cosas como intrínsecamente buenas o intrínsecamente malas. En todo el mundo la gente siempre prefiere estar sana que enferma, estar libre que encerrada, en todos lados detestan ser golpeados, torturados, arbitrariamente apresados, masacrados, etcétera. Pero de que algunos bienes sean humanos no se sigue que el discurso de los derechos sea validado, y menos aún que sea universal. En otros términos, no es la universalidad del deseo de escapar a la coerción la que se trata de demostrar, sino más bien la universalidad del lenguaje que se quiere utilizar para responder a dicho deseo. No se podrían confundir ambos planos. Y jamás se ha aportado la segunda demostración.

La forma en que se combinan los diferentes valores entre sí, además, raramente transciende la pluralidad de las culturas por la simple razón de que cada uno de estos valores recibe una distinta coloración en el seno de cada cultura. Decir –como muchas veces lo ha señalado Charles Taylor– que un valor es bueno es como decir que la cultura en la que dicho valor es valorado amerita ser vista, ella misma, como buena. En cuanto a la razón, que está lejos de ser axiológicamente neutra, cualquier tentativa de asociarla con el valor que sea, así fuese decretada como «universal», inexorablemente la vincula con la cultura particular en la que dicho valor es honrado.

A la pregunta: «¿Es un concepto universal el concepto de los derechos humanos?», Raimundo Panikkar responde con claridad:

> La respuesta simplemente es no. Y esto debido a tres razones. A) Ningún concepto es universal por sí mismo. Cada concepto es válido, en primer lugar, allí donde fue concebido. Si queremos extender su validez más allá de los límites de su propio contexto, habría que justificar dicha extrapolación [...] Además, todo

> concepto tiende a la univocidad. Aceptar la posibilidad de conceptos universales implicaría una concepción estrictamente racionalista de la verdad. Pero incluso si esta posición correspondiera con la verdad teórica, la existencia de conceptos universales no lo sería, en razón de la pluralidad de universos discursivos que presenta *de facto* el género humano [...] B) En el seno del vasto campo de la propia cultura occidental, los postulados mismos que sirven para situar nuestra problemática no son universalmente admitidos. C) Aunque se adopte en alguna medida una actitud de espíritu transcultural, el problema aparecerá como exclusivamente occidental, es decir, es la propia cuestión la que está a discusión. La mayoría de los postulados, así como otras presuposiciones conexas enumeradas anteriormente, se encuentran sencillamente ausentes en las otras culturas[25].

Esa es la razón por la cual algunos autores se resignan a admitir que los derechos humanos son una «construcción occidental de aplicabilidad limitada»[26], difícilmente aplicable, en cualquier caso, a las culturas cuya tradición es ajena al individualismo liberal. El mismo Raymond Aron lo había reconocido así:

> Cualquier declaración de derechos parece, finalmente, una expresión idealizada de un orden político o social que determinada clase o determinada civilización se esfuerza en realizar [...] Eso igualmente explica el equívoco de la Declaración Universal de los Derechos de 1948, que toma de la civilización occidental la misma práctica de elaborar una declaración de derechos, mientras que otras civilizaciones ignoran no las normas colectivas o los derechos individuales, sino su expresión teórica –de pretensión universal– de éstos o aquéllos[27].

La crítica al universalismo de los derechos en nombre del pluralismo cultural no es nueva. Herder y Savigny, en Alemania, así como Henry Maine en Inglaterra, demostraron que la materia jurídica no se podría comprender sin tomar en cuenta las variables culturales. Una crítica análoga la encontramos en Hannah Arendt, cuando escribe que «la paradoja de los derechos abstractos que, al declinar los derechos de una humanidad sin apego, corren el riesgo de privar de identidad a quienes son, precisamente, víctimas del desarraigo impuesto por los conflictos modernos».

Sobre la misma base, Alasdair MacIntyre lanza tres objeciones a la ideología de los derechos humanos. La primera es que la noción de derecho, tal y como la asume esta ideología, no se encuentra en ningún lado, lo que demuestra que no es intrínsecamente necesaria en la vida social. La segunda es que el discurso de los derechos, mientras pretende proclamar derechos derivados de una naturaleza humana intemporal, está estrechamente circunscrito a un período histórico determinado, lo que vuelve poco creíble la universalidad de su propósito. La tercera es que cualquier tentativa parar justificar la creencia en tales derechos está sellada por el fracaso. Al subrayar que no se pueden tener y disfrutar de esos derechos más que en un tipo de sociedad que posea ciertas reglas establecidas, MacIntyre escribe: «Estas reglas no aparecen más que en períodos históricos particulares y en circunstancias sociales peculiares. No son en absoluto las características universales de la condición humana»[28]. Y concluye que tales derechos, igual que las brujas y los unicornios, son sólo una ficción[29].

*

La teoría de los derechos humanos en tanto se plantea tajantemente como una verdad universal representa, en ciertos aspectos, una reacción contra el relativismo. Aquí hay cierta paradoja, pues esta teoría emana del mismo liberalismo doctrinal que, históricamente, también legitimó el relativismo al proclamar el igual derecho que tiene cada individuo en perseguir los fines que soberanamente haya escogido. (La contradicción aparece claramente entre quienes elogian el «multiculturalismo» a partir de una posición estrictamente relativista, y al mismo tiempo denuncian a tal o cual tradición como un «atentado contra los derechos humanos»). Pero si la ideología de los derechos humanos escapara del relativismo, correría, a la inversa, el riesgo de caer en el etnocentrismo. Esto es lo que confirma Hubert Védrine, antiguo Ministro de Asuntos Exteriores, cuando decía que la *vulgata* de los derechos humanos llegó a considerar «que los valores occidentales son, en bloque y sin discusión ni matiz

posible, valores universales e invariables, y que cualquier cuestionamiento a este respecto, cualquier pragmatismo, es un sacrilegio»[30].

> Dar por sentado que sin un reconocimiento explícito de los derechos humanos la vida sería caótica y carecería de sentido –escribe por su parte Raimundo Panikkar– comparte una mentalidad similar a la que sería el sostener que, sin la creencia en un Dios único tal y como la entiende la tradición abráhamica, la vida humana se disolvería en la total anarquía. Bastaría extrapolar un poco más en esta misma dirección para concluir que los ateos, los budistas y los animistas, por ejemplo, deberían considerarse representantes de aberraciones humanas. Es la misma vena: o derechos humanos o caos[31].

Semejante desliz es difícilmente evitable. Desde el momento en que una doctrina o una cultura se creen portadoras de un mensaje «universal», manifiesta una indeclinable propensión a travestir como tales sus valores particulares. Descalifica, así, los valores de los otros, a los que percibe como engañosos, irracionales, imperfectos o simplemente superados. Con la mejor de las buenas conciencias, pues está convencida de hablar en nombre de la verdad, profesa la intolerancia. «Una doctrina universalista ineluctablemente evoluciona hacia fórmulas equivalentes al partido único», diría Lévi-Strauss[32].

En una época en que la diversidad cultural y humana es la última cosa que nutre la ideología económica y de mercado que domina al planeta, la ideología de los derechos reanuda subrepticiamente, así, los antiguos discursos de dominación y de *aculturación*. Al acompañar la expansión planetaria del mercado, le proporciona el ropaje «humanitario» que le hace falta. Ya no es en nombre de la «verdadera fe», de la «civilización», del «progreso», o incluso del «pesado fardo del hombre blanco»[33], que el Occidente cree estar fundamentado para regentar las prácticas sociales y culturales existentes en el mundo, sino en nombre de la moral encarnada por el derecho. La afirmación de la universalidad de los derechos humanos, en este sentido, no representa más que la convicción de que los valores particulares, los de la civilización occidental moderna, son los valores superiores que deben imponerse en todas partes. El discurso de los derechos permite a Occidente, una vez más, erigirse en juez del género humano.

> Al identificar la defensa de los derechos humanos con la defensa de los valores occidentales –escriben René Gallissot y Michel Trebitsch– una nueva ideología, más insidiosa y más sutil, una ideología *soft*, permite sustituir el maniqueísmo Este-Oeste nacido de la guerra fría, por un maniqueísmo Norte-Sur con el que la libertad occidental espera rehacer su virginidad[34].
>
> El modelo occidental –observa por su parte Sophia Mappa– [...] debe imponerse a la humanidad como si estuviese dotado de una objetividad natural que le aseguraría la superioridad sobre los otros. Según esta misma idea, los diversos sistemas sociales del globo serían variantes del sistema occidental cuyos rasgos específicos deberían desaparecer ante el avance irresistible de este último a escala planetaria [...] Para que el modelo occidental gane el planeta haría falta [entonces] que las otras sociedades abandonaran conscientemente sus representaciones del mundo, sus valores, sus prácticas sociales, sus instituciones y sus símbolos culturales profundamente arraigados[35].

¿Podría suceder de otra manera? Podemos dudarlo seriamente. Como lo escribe François Flahaut,

> si el mundo occidental quiere convencer al planeta del buen fundamento de los derechos humanos tal y como los ha concebido, debe asumir los presupuestos antropológicos y teológicos que sostienen sus formulaciones (en particular, el uso específico del término derechos en la expresión «derechos humanos»). Si, en cambio, quiere evitar apoyarse en tales presupuestos, entonces debe reconocer que la formulación que ha dado a dichos «derechos» sale de su propia tradición y tiene valor universal sólo en la medida en que apela a un sentimiento moral compartido por todos los hombres de buena voluntad[36].
>
> De manera general –decía Raymond Aron– se podría establecer el siguiente dilema: o bien los derechos alcanzan una especie de universalidad porque toleran, gracias a la vaguedad de su forma conceptual, cualquiera institución, o bien porque se cuidan de cualquier precisión y pierden su universalidad[37].

Y concluye: «Los derechos llamados universales no merecen ese calificativo más que a condición de ser formulados en un lenguaje a tal punto vago que pierden cualquier contenido definido»[38].

François De Smet resume el mismo dilema en los siguientes términos:

> O nos resolvemos por un derecho internacional blandengue, desustanciado, flexible a voluntad –que respeta las concepciones de todas las culturas humanas– e ineficaz; o bien, asumimos nuestra posición de que nuestra cultura –la de los derechos individuales, la del valor del individuo frente a la colectividad– es superior a las demás, superioridad que únicamente puede afirmarse arbitrariamente si juzgamos dicho predominio moral mediante nuestras propias premisas[39].

Refutar la universalidad de la teoría de los derechos no significa, sin embargo, que se tenga que aprobar cualquier práctica política, cultural o social tan solo porque existe. Reconocer la libre capacidad de los pueblos y de las culturas para darse por sí y para sí mismos las leyes que deseen adoptar, o a conservar las costumbres y las prácticas que son suyas, no significa automáticamente su aprobación; permanece la libertad de juicio, y es solamente la conclusión que se extrae la que puede variar. El mal uso que un individuo o un grupo hace de su libertad conduce a condenar su utilización, no a condenar dicha libertad. No se trata para nada de adoptar una posición relativista –que es una posición insostenible– sino más bien una posición pluralista. Existe una pluralidad de culturas, y las culturas responden de manera diferente a las aspiraciones que expresan. Algunas de esas respuestas nos pueden parecer a justo título cuestionables. Resulta perfectamente normal condenarlas –y rechazar nosotros mismos su adopción. Faltaría aún admitir también que una sociedad no puede evolucionar en un sentido que nosotros juzgáramos preferible sólo a partir de realidades culturales y de prácticas sociales que no son suyas. Tales respuestas pueden ser igualmente contradictorias. Se debe reconocer, entonces, que no existe una instancia sobresaliente, un punto de vista superior abarcador que permita zanjar dichas contradicciones.

Raimundo Panikkar, por otra parte, ha demostrado muy bien que se pueden descubrir, sin dificultad y en todas las culturas, los «equivalentes homomorfos» del concepto de derechos humanos, pero que tales equivalentes –en la India la noción de *dharma*, en China la noción de *li* (rito) –no son ni «traducciones» ni sinónimos,

ni siquiera son contrapartes, sino solamente las formas propias a cada cultura de responder a una necesidad equivalente. Cuando Joseph de Maistre, en un pasaje que suele citarse, dice que durante su vida se ha encontrado con hombres de todos tipos pero que jamás ha visto al hombre en sí, no niega la existencia de una naturaleza humana. Simplemente afirma que no existe una instancia en que dicha naturaleza se deje aprehender en estado puro, independientemente de su contexto particular: la pertenencia a la humanidad está siempre mediatizada por una cultura o una colectividad. Sería erróneo concluir que la naturaleza humana no existe: que la realidad objetiva sea indisociable de cualquier contexto o de cualquier interpretación no quiere decir que se reduzca a ese contexto; eso no significa otra cosa más que esa única interpretación.

> Lo justo por naturaleza [...] existe –subraya Eric Weil– pero es diferente en todos lados. Distinto por doquier: no es lo mismo en una comunidad tradicional que en una organización política de tipo tiránico o en el Estado de una sociedad moderna. Concluir que tal naturaleza sólo existe en nosotros sería absurdo, tan absurdo como sería afirmar que el problema de lo justo por naturaleza se ha planteado o hubiera o debiera plantearse en todas partes[40].

En *Frágil humanidad*[41], Myriam Revault d'Allonnes ha propuesto una interesante fenomenología del hecho humano, no en el sentido de una construcción de los demás por la esfera de la subjetividad, sino desde una perspectiva relacional que coloca ante todo el «sentido de lo humano» como una capacidad de intercambiar experiencias. La humanidad –dice ella– no es una categoría funcional sino una «disposición a habitar y a compartir el mundo»[42]. Podemos llegar a la conclusión de que la humanidad no aparece como un dato unitario sino sobre un fondo común que comparte.

Notas al capítulo III

[1] «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?», en: *Diogène*, París, octubre-diciembre de 1982, p. 88. Este texto se volvió a publicar en: *La Revue du MAUSS*, París, 1er semestre de 1999, pp. 211-235.

[2] Acerca de la difícil cuestión de saber cómo se pueden conciliar los derechos individuales con los derechos colectivos, por una parte, y los derechos de los pueblos y el respeto a la diversidad cultural, por la otra, véanse especialmente: *Les droits culturels en tant que droits de l'homme*, París, UNESCO, 1970; A. J. Milne, *Human Rights and Human Diversity. An Essay in the Philosophy of Human Rights*, Lodres, Macmillan, 1986; Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politisches Schlüsselbegriffs*, Manchen, Günter Olzog, 1987; Alison Dundes Renteln, *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*, Londres-Newbury Park, Sage Publ., 1990; Wolfgang Schmale [editor], *Human Rights and Cultural Diversity*, Goldbach, Keip, 1993; Eva Brems, *Human Rights. Universality and Diversity*, La Haya, Martinus Nijhoff, 2001. Cfr. también: Adamantia Pollis y Peter Schwab, «Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability?», en: A. Pollis y P. Schwab [editor], *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, New York, Praeger, 1980, pp. 1-18; Axel Honneth, «Is Universalism a Moral Trap? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights», en James Bohman y Matthias Lutz-Bachmann [editores], *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MIT Press, 1997, pp. 155-178.

[3] *Après la vertu. Etude de théorie morale*, París, PUF, 1997, p. 69.

[4] Cfr. Georges H. Bousquet, *Précis de droit musulman*, París, Armand Colin, 1963.

[5] S.S. Rama Rao Pappu, «Human Rights and Human Obligations. An East-West Perspective», ein *Philosophy and Social Action*, noviembre-diciembre de 1982, p. 24.

[6] Cfr. Chung-Shu Lo, «Human Rights in the Chinese Tradition», en UNESCO [editor], *Human Rights. Comments and Interpretations – A Symposium*, Londres, Allan Wingate, 1950; John C.H. Wu, «Chinese Legal and Political Philosophy», en Charles A. Moore [editor], *The Chinese Mind*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967; Joanne R. Bauer y Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

[7] Cfr. David Little, John Kelsay y Abulaziz Sachedina, *Human Rights and the Conflicts of Culture. Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, Columbia, University of South Carolina Press, 1988; Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, 3a edición revisada, Boulder [Colorado], Westview Press, 1999.

[8] *La démocratie planétaire: un rêve occidental?*, Saint-Maur des Fossés, Sépia, 1999, p. 9. En el Tercer Mundo –agrega Sophia Mappa– el rechazo al individualismo «ilustra la tendencia de un gran número de sociedades a privilegiar el politeísmo y la poligamia. El ideal de un dios único y de un amor único, tan caro al Occidente, casi no es compartido» (*ibid*., p. 18).

[9] Se notará que la clitoridectomía no es practicada ni entre la población africana de las Antillas ni entre los afro-americanos. En Estados Unidos, las mutilaciones sexuales (circuncisión) están reservadas exclusivamente a los hombres.

[10] La lapidación de la mujer adúltera no es una práctica específicamente musulmana. También, fue practicada de forma corriente en otros tiempos en Israel (Lev. 20, 10; Deut. 22, 22-24), incluso en la época de Jesús (Juan, 8, 3-6).

[11] Artículo citado, p. 98.

[12] *Ibid*., p. 100.

[13] «Ten Counter-Theses on New Class Ideology. Yet Another Reply to Rick Touchstone», en *Telos*, New York, primavera del 2001, p. 146.

[14] *Ibid*., p. 150.

[15] Citado por Edmond Jouve, *Le droit des peuples*, París, PUF, 1986, p. 7.

[16] Una Declaración «Verde» de los Derechos del Hombre, patrocinada por el coronel Kadhafi fue adoptada igualmente en Libia el 14 de mayo de 1977. Una Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos fue adoptada el 28 de junio de 1981 en la cumbre de Nairobi de la OUA. Una Declaración Islámica Universal de los Derechos del Hombre fue proclamada algunos meses más tarde, el 19 de septiembre de 1981, en, las oficinas de la UNESCO. Dicha declaración se funda en el Corán y afirma en especial el derecho a la libertad religiosa (art. 13).

[17] «Anthropologie juridique: aux confins du droit», en *Sciences humaines*, París, mayo de 1992, p. 33.

[18] La cuestión del derecho de los pueblos se topa además con una dificultad clásica: la definición de pueblo en el derecho internacional y su distinción jurídica en relación al Estado, indispensable si se quieren defender los derechos de las minorías. Cfr. a este respecto: Alain Fenet [editor], *Droits de l'homme, droits des peuples*, París, PUF, 1982.

[19] *Op. cit*., p. 108.

[20] Jacques Julliard llega a escribir incluso que «el derecho de los pueblos se convirtió en el principal instrumento de estrangulación de los derechos humanos» (*Le Tiers-monde et la gauche*, París, Seuil, 1979, p. 38). El derecho a la diferencia es igualmente condenado por un resuelto partidario de la *aculturación*, Sélim Abou quien, en *Culture et droits de l'homme* (París, Hachette-Pluriel, 1992), ataca violentamente a Lévi-Strauss. El mismo autor asegura que «los derechos humanos encuentran su fundamento en la naturaleza racional del hombre, en tanto la razón es exigencia de libertad para sí y para los demás, y dicha exigencia constituye un derecho natural inalienable» (p. 75).

[21] «Droits de l'homme», en *L'Express*, París, 30 de septiembre de 1988, p. 55.

[22] *Le Monde*, París, 30 de noviembre de 1993, p. 2.

[23] «Power, Principles and Human Rights», en: *The National Interest*, New York, verano del 2002, p. 117.

[24] Cfr. por ejemplo: Michael J. Perry, «Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters», en *Human Rights Quarterly*, agosto de 1997, pp. 461-509.

[25] Artículo citado, pp. 94-96.

[26] Adamantia Pollis y Peter Schwab, artículo citado.

[27] «Pensée sociologique et droits de l'homme», en *Etudes politiques*, París, Gallimard, 1972, p. 232.

[28] *Op. cit*., p. 68.

[29] *Ibid*., p. 70.

[30] «Refonder la politique étrangère française», en *Le Monde diplomatique*, París, diciembre del 2000, p. 3.

[31] Artículo citado, p. 97.

[32] *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, p. 378.

[33] «No adopto sin reservas la ideología francesa del 'derecho de ingerencia' –argüía aún Hubert Védrine. Primero, porque verdaderamente parece todavía mucho un 'deber de civilización' de los colonizadores franceses del siglo XIX y un fardo del hombre blanco de Rudyard Kipling» (artículo citado, p. 3).

[34] *Les droits de l'homme et le nouvel occidentalisme*, n° especial de *L'Homme et la société*, París, 1987, 3-4, p. 7. Cfr. también a Rino Genovese, *La tribù occidentale*, Turín, Bollati Boringhieri, 1995.

[35] *Op. cit*., pp. 9-10.

[36] *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, París, Descartes et Cie, 2002, pp. 454-455.

[37] *Op. cit*., p. 228.

[38] *Ibid*., p. 232.

[39] *Les droits de l'homme. Origines et aléas d'une idéologie moderne*, París, Cerf, 2001, p. 140.

[40] «Du droit naturel», en: *Essais et conférences*, París, Plon, 1970, p. 193.

[41] París, Aubier, 2002.

[42] *Ibid*., p. 37.

IV

MÁS ALLÁ DE LOS DERECHOS HUMANOS:

POLÍTICA, LIBERTAD, DEMOCRACIA

Desde Augustín Cochin à Joseph de Maistre, de Edmund Burke a Karl Marx, de Hannah Arendt a Michel Villey, la mayoría de las críticas a la ideología de los derechos humanos han denunciado el universalismo y el igualitarismo abstracto. Ellos han hecho notar que, al despojar de todas sus características concretas al hombre cuyos derechos proclaman, semejante ideología entraña el riesgo de acabar en la nivelación y en la uniformación. Si admitimos que afirmar los derechos humanos apunta, en primer lugar, a garantizar la autonomía de los individuos, comprenderemos igualmente que allí hay una contradicción.

La abstracción de los derechos humanos es la que más los amenaza con volverlos inoperantes. La razón principal es que resulta contradictorio afirmar, simultáneamente, el valor absoluto del individuo y la igualdad de los individuos en el sentido de una identidad profunda. Si todos los hombres valen, si todos son fundamentalmente los mismos, si todos son «hombres como los demás», lejos de que se pueda reconocer la personalidad única de cada uno de entre el resto, aparecen no como irremplazables sino, al contrario, como intercambiables; no se distinguen por sus cualidades particulares, y sólo difieren por su mayor o menor cantidad. La equivalencia abstracta, en otros términos, necesariamente contradice la proclamación de la absoluta singularidad de los sujetos: ningún hombre puede ser, a la vez, «único» y fundamentalmente idéntico a cualquiera. Y a la inversa, no se puede afirmar el valor único de un individuo siendo indistintas sus características personales, es decir, sin especificar lo que lo hace diferente a los otros. Un mundo donde todos valen no es un mudo donde «nada vale una vida», sino un mundo donde una vida no vale nada.

Esta problemática ya había sido atisbada por Alexis de Tocqueville, quien había puesto en relación directa la llegada del valor de la igualdad con el riesgo de uniformación en el seno de la vida social[1]. Más recientemente fue retomada por

Hannah Arendt, quien demuestra que establecer al hombre como abstracción pura era incrementar su vulnerabilidad.

> La paradoja implícita en la pérdida de los derechos humanos –escribe– es que cuando ésta sobreviene y la persona se convierte en un ser humano genérico […] no representa a nadie más que a su propia y absolutamente única individualidad que, ante la ausencia de un mundo común donde se pueda expresar y sobre el que puede intervenir, pierde cualquier significación[2].

Al resumir la tesis de Hannah Arendt, André Clair subraya la

> relación entre la afirmación de los derechos universales abstractos y el fracaso de los derechos humanos en asegurar el respeto más elemental de los seres humanos como personas. Precisamente, lo que desconoce la doctrina de los derechos humanos con su tesis de la igualdad abstracta es que no hay derechos efectivos sin el reconocimiento de las diferencias entre los seres. Allí está el punto de la tesis: los derechos humanos no pueden ser más que los derechos a la singularidad […] Por supuesto, se sigue la relatividad de estos derechos, ligada a su efectividad en una comunidad histórica. Pero más que esto, es una tesis metafísica la que está en cuestión, la de la diferencia ontológica: el derecho no tiene su principio en el hombre, ni tampoco en una subjetividad universal fundacional, sino que es un elemento del mundo; la diferencia ontológica, desconocida por la afirmación de la igualdad abstracta, es la única que confiere plena significación a los derechos humanos, al reconocer primeramente la trascendencia de un mundo constituido ya por significaciones […] No se trata para nada de un derecho absoluto de cada quien a la diferencia, sino de reconocer que sólo son efectivos los derechos arraigados en las tradiciones y que son vividos en las comunidades[3].

Fácilmente podemos recordar que la misma sociedad que ha afirmado con fuerza los derechos humanos es también la que, en los hechos, ha colocado los mecanismos de heteronomía colectiva más pesados. Ambos fenómenos, lo sabemos hoy día, no podían haber llegado uno sin el otro, y esto es así porque el Estado, convertido rápidamente en Estado-Providencia, sería el único capaz de atenuar los efectos destructivos que, para el tejido social, representa la llegada del individualismo. No obstante, la intervención del Estado en todos los terrenos

contradice la autonomía de las voluntades, que se supone funda la responsabilidad de los sujetos de derecho.

> La emancipación de los individuos de la sujeción primordial que los compromete hacia una comunidad que supuestamente los precede en cuanto a su principio de orden, y en la que permanecen efectivos lazos jerárquicos de hombre a hombre –observa Marcel Gauchet– lejos de entrañar una reducción del rol de la autoridad, como lo sugeriría el elemental sentido de una simple deducción, constantemente ha contribuido a ensancharlo. La innegable amplitud adquirida por los agentes individuales en todos los planos no sólo no ha impedido, sino que más bien ha favorecido, la edificación –como parte y por encima de la autonomía civil– de un aparato administrativo cada vez más grande y minucioso a cargo de la orientación colectiva […] Mientras más se profundiza el derecho de los hombres en la definición de su sociedad, mayor es la empresa organizativa del Estado burocrático que, bajo el pretexto de permitir su ejercicio, conculca, de hecho, esa facultad[4].

¿Qué es hoy, pues, del «reino de los derechos humanos»? En la vida corriente, la cuestión de los fundamentos prácticamente ya no se plantea. Nuestros contemporáneos ya no fundamentan los derechos en la naturaleza humana, pues sabemos que ningún «estado de la naturaleza» precedió jamás a la vida en sociedad, y sobre todo desde que aprendimos que la «naturaleza», aunque tenga algo que decirnos, nos orienta en una dirección muy distinta a la de la ideología de los derechos. Pero no por ello se han vuelto kantianos. Buscan más bien conservar la noción de «dignidad» que se desprende de cualquier idea de ley moral.

> Respetar la dignidad de otro ser humano –observa Pierre Manent– no significa hacerlo en relación al respeto que conserva en sí mismo por la ley moral; significa, hoy día con mayor insistencia, respetar la elección que ha hecho, cualquiera que ésta haya sido, como realización de sus derechos[5].

La tendencia actual, más precisamente, consiste en convertir en «derechos» todo tipo de exigencia, de deseo o de interés. En el límite, los individuos tendrían el «derecho» de ver satisfecha cualquier reivindicación tan sólo porque la pueden

formular. Hoy día, reclamar sus derechos es solamente una manera de tratar de maximizar su interés. La llegada del consumidor de derechos reúne así el ideal económico del hombre preocupado solamente en aumentar su utilidad. «El *homo œconomicus* en busca de su interés –enfatiza Guy Roustang– tiene su homólogo en el mundo de la política: el individuo que se define por sus derechos»[6]. Es por ello que al ciudadano le es más difícil encontrar su lugar en una sociedad políticamente concebida sobre el modelo del mercado autorregulado. Reducidos a un simple catálogo de deseos y necesidades, los derechos proliferan continuamente sin sustentarse en una verdadera razón de ser. Tal inflación de los derechos corresponde tanto a lo que Michael J. Sandel ha llamado la «república procedimental», como a la consagración de la figura del «individualista independiente» (Fred Siegel)[7].

¿Estamos, pues, ante una sociedad que «respeta los derechos humanos», o ante una sociedad que ha decidido volver derechos todas las formas de deseos, que «reconoce» todas las elecciones de vida, todos los contenidos de existencia, todas las preferencias y todas las orientaciones, cuidándose de no interferir demasiado con las de sus vecinos? ¿Reconocer los derechos humanos no lleva a considerar todas las inclinaciones como legítimas? La banalización de los derechos significa, en todo caso, su desvalorización.

> Este pluralismo sin límites –escribe Simone Goyard-Fabre– engendra una desamparo trágico: desamparo jurídico, ya que el concepto de derecho se disuelve en el incontrolado movimiento de reivindicaciones sin fin; desamparo ontológico, pues el hecho de que el ser humano decline su responsabilidad personal en beneficio de una supuesta responsabilidad colectiva engendra irresponsabilidad […]; desamparo axiológico, pues la permisividad total que está en el horizonte de la superproducción delirante de derechos contiene el germen del tránsito hacia los extremos, donde la desmesura y el exceso acarrean una pesantez que se asemeja a una ola nihilista[8].

Otra consecuencia, directamente vinculada con la afirmación del individuo y sus derechos, es el extraordinario ascenso del poder de la esfera jurídica, que será percibida como capaz, por sí misma, de regular la vida política y de pacificar

la vida social. Tocqueville decía que casi no hay cuestión política, en los Estados Unidos, que no acabe por resolverse cualquier día en una cuestión judicial. Esta situación se ha extendido poco a poco en los países occidentales, en donde los poderes de los jueces no dejan de ampliarse y las relaciones sociales cada día se determinan más en términos jurídicos.

> El espacio político se vuelve, simplemente, el lugar donde los individuos […] entendidos como agentes racionales, movidos por su interés personal sin llegar, sin embargo, a infringir la moral, aceptan someter sus reivindicaciones a un proceso de adjudicación que consideran justo[9].

El problema es que las declaraciones de derechos, en la medida en que quieren englobar todo, son inevitablemente más evanescentes que las leyes nacionales. La dificultad es, pues, traducirlas en derecho positivo, sin empañar el consenso del que son objeto. De allí esta paradoja que Pierre Manent ha puesto de relieve:

> Si en el futuro se apoyaran principalmente en los derechos humanos para hacer justicia, no se podría establecer una «manera de juzgar». Lo arbitrario, o sea, aquello contra lo que nuestros regímenes precisamente nos han querido prevenir al instituir el control de la constitucionalidad, irá en aumento y será, paradójicamente, materia de jueces. Ahora bien, un poder que descubre que puede actuar arbitrariamente no tarda en usar y abusar de ello; tiende al despotismo[10].

El derecho internacional nacido del orden westfaliano (1648) igualmente se ha desvirtuado hoy día debido a la ideología de los derechos humanos que justifica el derecho (o el deber) de «ingerencia humanitaria», es decir, la guerra preventiva, identificada regularmente hasta hace poco con la guerra de agresión. El derecho de ingerencia humanitaria, que viola abiertamente la Carta de las Naciones Unidas, no tiene ningún precedente en el derecho de las naciones[11]; sugiere que cualquier Estado puede intervenir cuando lo considere necesario en los asuntos internos de otro Estado, cualquiera que éste sea, bajo el pretexto de impedir «atentados contra los derechos humanos». Al justificar el intervencionismo político-militar, al que la descolonización teóricamente había puesto fin, permite, a

un conjunto de países o de instancias, que presuntamente actúan en nombre de una nebulosa «comunidad internacional», imponer por doquier su manera de ver sin tomar en cuenta ni las preferencias culturales ni las prácticas políticas y sociales aceptadas o ratificadas democráticamente. De inmediato se ven los riesgos que se derivan de semejante doctrina, y que sencillamente abren la puerta a guerras sin fin, el *jus ad bellum* sustituido por el *jus in bello*.

La idea de una justicia que se ejerce más allá de las fronteras ciertamente puede resultar seductora. Sin embargo, hay que ver que se topa con obstáculos insuperables. El derecho no puede, en efecto, gravitar por encima de la política; no puede ejercerse más que en el interior de una comunidad política o bien ser resultado de la decisión de diversas unidades políticas para vincularse entre sí de la manera que más les convenga. Eso significa que mientras no exista un gobierno mundial, el derecho de ingerencia humanitaria sólo puede ser un simulacro de derecho.

Toda justicia requiere de un poder político que al menos le sirva como fuerza ejecutora. En ausencia de un gobierno mundial, la potencia llamada a desempeñar el papel de policía planetaria solamente puede hacerlo mediante fuerzas armadas que sean tan poderosas que nadie pueda resistírseles; en virtud de que los ejércitos siempre están al servicio de Estados en particular, ello vendría a consagrar la hegemonía de las superpotencias; pero sería ingenuo pensar que ellas no buscarán servir primero a sus propios intereses, así sea cubriendo sus agresiones con el velo de la moral y del derecho. Entre quienes se presuma su culpabilidad, solamente los débiles podrían ser castigados, ya que los poderosos, que jamás podrían castigarse a sí mismos, nunca serán molestados[12]. Sin embargo, una justicia que no es la misma para todos no amerita ese nombre.

Al recordar la frase de Proudhon, «quien dice humanidad quiere engañar», Carl Schmitt ya había enfatizado que

> el concepto de humanidad es un instrumento ideológico particularmente útil a las expansiones imperialistas y, bajo su forma ética y humanitaria, es un vehículo específico del imperialismo económico[13].

En cualquier hipótesis, la humanidad no es un concepto político. Una «política mundial de los derechos humanos» resulta, pues, una contradicción en los términos. La idea de que en política el bien sólo puede engendrar el bien ignora lo que Max Weber denominaba la paradoja de las consecuencias. La experiencia histórica demuestra que las mejores intenciones pueden tener efectos catastróficos. También demuestra que el derecho a la ingerencia jamás arregla problemas, sino que, al contrario, tiende a multiplicarlos, como se pudo ver en Kosovo, en Afganistán o en Irak. La democracia y las libertades no se imponen desde el exterior, y menos en un breve lapso. Su instauración sólo puede ser resultado de una evolución local, no de una conversión forzada. Por lo demás, las soberanías políticas afectadas o que son maleables al discurso de los derechos humanos no desaparecen en beneficio de un mundo pacificado y más justo, sino en favor de soberanías económicas y financieras que son ejercidas más arbitrariamente aún por las empresas multinacionales y los mercados financieros, generadoras de desigualdades y tensiones sociales. «La ideología de los derechos humanos –confirma Alain Bertho– apela menos a la liberación de los pueblos que a la policía de los Estados»[14].

Apenas había proclamado la Revolución francesa los derechos del hombre cuando, para hacerlos efectivos, instituyó el régimen del Terror. Fue de 1792 a 1801, y en nombre de la «libertad», cuando Francia se enfrascó en una política de ocupación, anexiones y conquistas. El derecho de ingerencia humanitaria es igualmente *belígeno*.

> No está excluido que, así como los hombres se hacen la guerra «para una paz mejor» –escribía Julien Freund– algún día combatan en nombre de concepciones igualmente sugerentes relacionadas con los derechos humanos[15].

Allí es donde precisamente nos encontramos. Bernard Kouchner, quien no hace mucho tiempo se vanagloriaba de «encontrarse siempre del lado de quienes recibían las bombas y no del de quienes las lanzaban», hoy declara: «Una guerra preventiva es una noción que me parece no solamente muy justa, sino que se aproxima a lo que, junto a otros, hemos propuesto como deber y después como

derecho de ingerencia»[16]. Pero el derecho de ingerencia no justifica solamente a la guerra preventiva. Al atribuir un carácter moral a las guerras que provoca, y al presentarlas como «guerras justas», acaba por criminalizar al enemigo al hacerlo la figura del Mal: quien hace la guerra en nombre de la humanidad no puede más que colocar a sus adversarios fuera de la humanidad. Por definición, la «guerra justa» es una guerra total.

*

Se sabe que, al definir los derechos como atributos inherentes a la naturaleza humana, la doctrina de los derechos humanos propone al individuo como autosuficiente. «Los derechos fundamentales en sentido propio –subraya Carl Schmitt– no son más que los derechos liberales del hombre como persona individual»[17]. Además, debido a que los derechos humanos son atributos de un individuo aislado, de un sujeto carente de compromisos, independiente respecto de sus semejantes y que se supone que encuentra en sí mismo sus razones esenciales de ser, nunca se le plantean como contraparte deberes que le serían simétricos. Este individualismo estaba tan anunciado en su origen en la Declaración de 1789, que ignora la libertad de asociación y, de manera extensiva, cualquier forma de derecho colectivo; sus autores condenan, además (ley Le Chapellier, decreto de Allarde), todas las agrupaciones de profesionales. Los derechos colectivos son hoy reconocidos, pero los derechos humanos siempre son derechos cuya realización se considera que conciernen, en última instancia, sólo al individuo, incluso cuando algunos de estos derechos no puedan realizarse más que colectivamente.

> El humanismo moderno es un subjetivismo abstracto –escribe Jean-Louis Vullierme. Imagina a los hombres como individuos preconstituidos, como sustancias universalmente portadoras de los mismos atributos, aptos para hacer valer las mismas exigencias en todas las circunstancias de acuerdo con reglas formales deducibles de una racionalidad única[18].

Dicho individualismo o atomismo implica evidentemente al contractualismo: puesto que en el principio no hay más que individuos aislados, la formación de sociedades sólo se puede explicar mediante el contrato, procedimiento jurídico característico del derecho privado: con anterioridad al mercado, sólo un contrato podía resolver la inmensa dificultad que hay para fundar la legitimidad de una sociedad bajo el principio de la independencia del individuo, es decir, bajo «el principio más asocial qui existe»[19]. Sin embargo, en la doctrina de los derechos humanos, el contrato social no cambia la naturaleza de los individuos. La sociedad permanece como una simple suma de átomos individuales con voluntades soberanas, movidas todas igualmente por la búsqueda racional de su mejor interés. Cada agente define sus objetivos por sí mismo, de manera voluntaria, y no se adhiere a la sociedad más que sobre una base instrumental. En otros términos, sólo existe verdaderamente el individuo, mientras que la sociedad o la colectividad no es más que una abstracción, un falso semblante o una realidad superpuesta. Para los teóricos de los derechos, la política no tiene nada de natural. Respecto del estado de la naturaleza constituye una superestructura artificial o referencial. Para ser legítima, dicha superestructura debe estar al servicio del individuo y renunciar a ser definida como una acción llevada a cabo por un ser colectivo: «El fin de cualquier asociación política –se lee en el art. 2° de la Declaración de 1789– es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». En el seno de la sociedad, el hombre no se define inmediatamente como ciudadano, sino primeramente como miembro de la «sociedad civil» (o esfera privada), entendida como la parte de la sociedad que bien puede sustraerse de la vida política (o esfera pública). Y es por ello que la teoría de los derechos confiere también prioridad a los derechos privados del individuo. Como lo escribe Marcel Gauchet, «no importa de qué versión de los derechos humanos se trate, siempre será una versión perfectamente definida, que consiste en explotar la inherencia de los derechos de la persona en contra de la pertenencia del ciudadano»[20].

Al principio, la teoría de los derechos humanos parecía erigirse solamente contra una forma política particular: el despotismo. Pero de hecho, su crítica se despliega contra cualquier forma política. La idea clave es la oposición siempre

latente, por principio, entre el individuo y la colectividad a la que pertenece. El individuo siempre estará amenazado por lo que exceda a su ser individual, de suerte que sólo al afirmar las prerrogativas del individuo se protegerá contra dicha amenaza. Desde esta óptica, ni la sociedad, ni la familia, ni los poderes públicos, ni las relaciones sociales, ni siquiera la cultura son percibidas como algo que pudiera constituir una protección. De allí la necesidad de garantizar las acciones individuales con una esfera inviolable y «sagrada». No es exagerado, pues, decir que la proclamación de los derechos reviste, desde su origen, un sentido antipolítico. Como observa Carl Schmitt, ello significa que «la esfera de las libertades del individuo es, en principio, ilimitada, en tanto la de los poderes del Estado es, por principio, limitada»[21]. Paralelamente, la teoría de los derechos humanos crea una novedad radical: una libertad independiente de cualquier participación en los asuntos políticos, una libertad individual separada de la libertad de la comunidad política a la que pertenece, idea que habría sido considerada en la antigüedad «como absurda, inmoral e indigna de un hombre libre» (Carl Schmitt). En fin, si los derechos son ilimitados en su principio, los deberes sólo pueden ser limitados –tanto porque, al estar vinculados a la vida social, no pueden ser la contraparte de derechos inherentes a la naturaleza humana, como porque sería contradictorio, desde el punto de vista de la teoría de los derechos, imaginar deberes ilimitados que siempre serían considerados potencialmente como una amenaza para el individuo. Desde esta perspectiva, algunas cuestiones se han dejado deliberadamente de lado como, por ejemplo, la cuestión de saber sí y bajo qué circunstancias una colectividad puede tener derechos respecto de los individuos que la componen. En el mejor de los casos, cualquier restricción de derechos por parte del poder político solamente puede recibir un estatuto de excepción.

Una buena ilustración de la manera en que la afirmación de la soberanía del individuo necesariamente antagoniza con la organización política de la sociedad nos la da la forma en que la Revolución francesa intentó conciliar los derechos del hombre con los del ciudadano –cuestión que, en ciertos aspectos, se asemeja al viejo problema de la unión del alma y el cuerpo. El artículo 2° de la Declaración de

1791 afirma que el destino exclusivo de los derechos del ciudadano es el ciudadano. Esta afirmación se repite en el artículo 1° de la Declaración de 1793; con ella, el derecho revolucionario buscaba con toda claridad conciliar el derecho subjetivo y el derecho objetivo, el derecho natural y el derecho positivo, y asegurar la unión de la ciudadanía con la pertenencia a la humanidad. Sin embargo, bajo la Revolución, el hombre «natural» no parecía verdaderamente aprehensible más que bajo la especie del ciudadano. Una de las razones era que, probablemente, el poder revolucionario sucedía a un poder estático ya existente, mientras que la declaración americana buscaba, bajo un contexto totalmente distinto, edificar, pieza por pieza, una nueva entidad política[22]. Rousseau, por su parte, ya se había pronunciado en favor de la supremacía del ciudadano en un célebre pasaje: «Hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano, pues no se puede optar por ambos a la vez»[23].

Los redactores de los textos revolucionarios se adhieren también a una concepción civilista de los derechos, que corre a la par de un fuerte *legicentrismo* cuya tendencia es reforzada aún más por su deseo de definir como prioridad los derechos de la nación; la consagración de la soberanía de la nación la impuso rápidamente por sobre los derechos universales del individuo. «No se pensó que la nación –escribe Mona Ozouf– estuviese compuesta por individuos libres e iguales, sino que se le asignó, desde los primeros días de la Revolución, una prioridad absoluta»[24]. La definición del hombre como sujeto natural que necesita volverse objeto de una legislación positiva para ser reconocido como sujeto de derecho, consagró el primado de los derechos del ciudadano –lo que permitió al poder revolucionario legitimar el adoctrinamiento político de los individuos. Al examinar bajo un ángulo teórico la definición de los derechos del hombre y el ciudadano en la Declaración de 1789, Karl Marx resalta, por su lado, que el desarrollo conjunto de ambas esferas –el derecho liberal y burgués– es retóricamente posible pero concretamente contradictorio en tanto escinde al hombre en dos y le asigna, en el interior de cada esfera, finalidades que no pueden conciliarse y, mucho menos, unirse.

Así como aprecia bien que detrás del derecho al trabajo está en primer lugar el poder del capital, Marx ve también que, con la generalización abstracta del «hombre» cuyos derechos se proclaman, se expresa, ante todo, un juego de intereses privados. Es debido a esto que denuncia el formalismo de los derechos humanos y su instrumentalización en beneficio de la clase propietaria que es capaz de determinar, mediante sus leyes, entre qué límites debe ejercerse la libertad de cada uno. Aunque se supone que los derechos son válidos para todos, en los hechos se encuentran reservados sustancialmente a la burguesía.

> Ninguno de los pretendidos derechos humanos –escribe Marx– se extiende más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil; o sea, un individuo replegado sobre sí mismo, sobre su interés privado y su capricho privado; el hombre separado de la comunidad[25].

Afirmar que la finalidad de cualquier asociación política es la conservación de los derechos humanos, hacer de los derechos del ciudadano un «simple medio para conservar los presuntos derechos humanos», es lo mismo que poner al ciudadano al servicio del hombre egoísta:

> No es el hombre como ciudadano sino el hombre como burgués quien es tomado como el hombre propiamente dicho, como el hombre verdadero […] El hombre real no es reconocido más que bajo el aspecto del individuo egoísta y del hombre verdadero y no bajo el aspecto del ciudadano abstracto[26].

La tesis de Marx fue criticada expresamente por Claude Lefort, quien, por el contrario, afirmaba que es lo abstracto de los derechos humanos, así como su carácter anti-histórico y formal, lo que les confiere valor y garantiza la posibilidad de recurrir a ellos en cualquier situación. Precisamente –dice Lefort– porque los derechos humanos pertenecen a un hombre indeterminado es que pueden responder a su definición: «Los derechos humanos reducen el derecho a un fundamento que, a pesar de su denominación, carece de figura, y se da como algo interno a él y, así, se sustrae de cualquier poder que pretendiera sobreponérseles»[27]. Pero Lefort no explica cómo tales derechos, a los que ningún

«poder» podría sobreponérseles, podrían ser garantizados y aplicados fuera de un marco político, lo que los implicaría también como un poder.

Esto plantea el problema más general de la efectividad de los derechos. Los derechos humanos provienen ciertamente del derecho natural moderno, no del derecho positivo. Ahora bien, a diferencia de este último, el derecho natural no dispone por sí mismo de ninguna medida de apremio; es un derecho «desarmado», y el derecho natural moderno lo es más todavía que el antiguo en virtud de que no reconoce la naturaleza social del hombre. Los derechos concebidos como atributos inalienables del sujeto, o sea, los derechos de los que cualquier hombre supone que puede exigir su respeto por el solo hecho de ser hombre, no poseen «por sí mismos o en sí mismos ni dimensión ni alcance jurídico» (Simone Goyard-Fabre); para que puedan adquirir alguna deben estar consagrados por las normas del derecho positivo, el cual sólo es concebible en el interior de una sociedad. Solamente el derecho positivo puede decir, en efecto, a quién deben beneficiar tales derechos o quién y en qué puede resultar perjudicado por su aplicación, etcétera. En otras palabras, los derechos subjetivos, considerados como algo ajeno a cualquier hecho social no pueden adquirir una consistencia efectiva más que en un marco social. Esta primer paradoja la resume Régis Debray en los siguientes términos: «Quien quiera ser individuo simple para gozar con total plenitud de libertad olvida que no existen derechos humanos sin la forma jurídica de un Estado»[28].

Una segunda paradoja proviene de la dificultad que hay al pretender que los derechos humanos deben prevalecer sobre el derecho positivo, de suerte que todo poder político debe comenzar por reconocerlos, admitiendo, a la vez, que la validez práctica de tales derechos depende de la capacidad del mismo poder político para aplicarlos. Bentham ya había estigmatizado esta aporía del contractualismo que consiste en fundamentar los derechos del ciudadano sobre los derechos humanos, en tanto los segundos no pueden tener existencia efectiva más que a partir de los primeros.

> Por una parte –observa Julien Freund– se demanda respeto a tales derechos con el mismo sentido con el que se respetan las

> disposiciones del derecho positivo y, por el otro, se nos deja entender con mayor o menor perspicacia que la validez de tales derechos no debería depender de instancias legislativas ordinarias en virtud de su pretendida universalidad[29].

Más generalmente, esto plantea también la cuestión de las relaciones entre la política y el derecho. La ideología de los derechos humanos, como lo hemos visto, establece la precedencia del derecho natural respecto del hecho social y de ello extrae el argumento para limitar las prerrogativas de lo político. No obstante, el derecho, al carecer de poder por sí mismo, siempre supone algo distinto a él mismo para ejercerse. Como ha escrito Marcel Gauchet, «el punto de vista del derecho no le permite percatarse del marco en que puede reinar el derecho. Aquí es donde hay que pasar al punto de vista político. Es el llamado a la mesura de los límite del pensamiento en la fundación del derecho»[30].

La tensión entre los derechos humanos y los del ciudadano, es decir, del hombre considerado como miembro de una comunidad política particular, todavía aparece en los debates que rodean el advenimiento de los derechos llamados «de segunda generación», esto es, los derechos colectivos o sociales. Los derechos de segunda generación (derecho al trabajo, derecho a la educación, derecho a la asistencia médica, etcétera) son de distinta naturaleza que los derechos individuales. Calificados a veces como «derechos-igualdad» en relación a los «derechos-libertades», o de «derechos a» en relación a los «derechos de», o incluso de «*rights of recipience*» respecto de los «*rights of action*»[31], representan, ante todo, deudas que permiten a los societarios reclamar u obtener prestaciones positivas del Estado. No son tanto atributos naturales como atribuciones que una sociedad en particular, llegado cierto momento de su historia, piensa que puede y debe otorgar a sus miembros. No solamente presuponen «una sociedad civil organizada que será la garante de su efectividad»[32], sino que, en la medida en que se cimientan en la noción de solidaridad, implican un hecho social y no pueden deducirse de la naturaleza pre-política del individuo. En fin, contrariamente a los derechos de primera generación, que por principio son ilimitados (no se pueden restringir sin minar sus fundamentos), los de segunda generación son

limitados, pues cualquier reclamación respecto a ellos está limitada a las capacidades de prestación y a los medios para satisfacerlos.

Mientras que la teoría de los derechos individuales tiende a limitar el poder y la autoridad del Estado, los derechos colectivos instituidos lo vuelven el vehículo privilegiado para ejercerlos. El Estado está obligado no a abstenerse, a restringirse o a desentenderse sino, antes bien, al contrario, a involucrarse, a comprometerse e, incluso a instituirse como el único prestador de un número de servicios cada vez mayor.

> El reconocimiento de los derechos sociales que tienen el carácter de «deudas» –escribe Jean-François Kervégan– implica que a la ciudad se le ha conferido y reconocido suficientemente un poder tal sobre sus miembros que pueda garantizar el goce de tales derechos, a pesar de la posible oposición de los intereses particulares entre sí y de algunos de ellos respecto de las medidas susceptibles de afectarlos[33].

Ésa es también la razón de la hostilidad de los medios liberales hacia los derechos colectivos, a los que califican, en el mejor de los casos, de «bellos ideales»[34], o sea, de deseos piadosos sin justificación real. Si algunos de esos derechos solamente se reducen a los datos individuales, los otros, en efecto, no pueden ser repartidos: su sujeto no son los individuos sino las colectividades. El derecho de un individuo a hablar su propia lengua es indisociable, por ejemplo, del derecho a la existencia del grupo que practica dicha lengua, y esta derecho condiciona al primero. Ahora bien, el individualismo liberal rechaza la idea misma de que a una colectividad puedan atribuírsele rasgos individuales jurídicamente hablando, y postula que el valor de un bien depende de su conformidad con el principio de respeto que se le debe a un solo individuo. Por ello es que Hayek denuncia con virulencia los derechos sociales en virtud de que provienen de la justicia distributiva: «Toda política que se propone como fin un ideal de justicia distributiva sustancial conduce, necesariamente, a la destrucción del Estado de derecho»[35]¡!

Sería vano tratar de negar, como lo hace Claude Lefort[36], la profundidad del «abismo generacional» que separa los derechos individuales de los derechos

colectivos. Entre unos y otros existe una diferencia de naturaleza, no de grado. La diferencia en la naturaleza va más allá de la antinomia clásica entre la igualdad –equiparada con la justicia– y la libertad[37]. Por un lado, los derechos individuales pueden constituir un obstáculo para la realización de los derechos colectivos, o también a la inversa (es debido a ello que los liberales y los socialistas se acusan mutuamente de violar los primeros en nombre de los segundos, o los segundos en nombre de los primeros). Por otro lado, muchos de los bienes públicos o sociales no se pueden descomponer, lo que significa que no tienen sentido más que bajo una percepción holista de la actividad social. La institución de los derechos colectivos implica reconocer la importancia de la noción de pertenencia y conlleva a establecer a los grupos como sujetos de derecho, algo que la teoría clásica de los derechos humanos siempre se ha rehusado a hacer. Los liberales esgrimen ese argumento para criticar los derechos sociales. Se podría muy bien llegar a la conclusión inversa: los derechos sociales, por el solo hecho de ser sociales, son más creíbles que los que se derivan de una supuesta «naturaleza» individual abstracta, y sobre todo porque permiten honrar la noción de justicia distributiva.

*

En la opinión común, la lucha en favor de los derechos humanos suele presentarse como un aspecto de la lucha en favor de de la democracia. «La democratización completa de Europa –declaraba Javier Pérez de Cuéllar en 1990, entonces Secretario General de las Naciones Unidad– será una reafirmación del carácter universal de la Declaración de los Derechos del Hombre»[38]. La misma opinión fue emitida después por Francis Fukuyama y por otros autores. Bajo esta óptica, suele considerarse que democracia y derechos humanos avanzan al mismo paso, que ambas expresiones no se contradicen y que casi son sinónimos. Dicha opinión ha sido refutada varias veces. Al cuestionarse acerca de la relación entre democracia y derechos humanos, Julien Freund decía que «no era evidente». Su pretendida equivalencia –escribió Jean-

François Kervégan– es, al menos, «problemática»[39]. Myriam Revault d'Allonnes añade que «no vale nada»[40]. Y para ello existen muchas razones. La primera es que la democracia es una doctrina política, y los derechos humanos una doctrina jurídica y moral, por lo que ambas teorías no se corresponden de manera espontánea. En tanto régimen político, la democracia tiende naturalmente a restringir aquello que no es democrático y, más ampliamente, aquello que no es político. La teoría de los derechos, por el contrario, tiende a restringir las prerrogativas de lo político. Pero sobre todo, tal y como lo vimos a propósito de los derechos humanos y los derechos del ciudadano, no tienen el mismo sujeto. La ideología de los derechos humanos no conoce más que individuos abstractos; la democracia no conoce más que ciudadanos. Ahora bien, aunque utilicen la misma retórica jurídica, los derechos del ciudadano (igualdad ante la ley, libertad de petición, igual derecho para el sufragio y el voto, igual acceso a los empleos públicos dependiendo de las capacidades, etcétera) son fundamentalmente distintos a los derechos humanos. No son atributos del hombre en tanto tal sino capacidades vinculadas a un régimen político particular (la democracia y, ante todo, a una pertenencia específica (una comunidad política determinada). La teoría de los derechos humanos otorga indistintamente el voto a todos los hombres en tanto hombres, («un hombre, una voz»). La democracia confiere el voto a todos los ciudadanos, pero lo rechaza a quienes no sean ciudadanos.

> Los derechos democráticos del ciudadano –escribe Carl Schmitt– no presuponen al individuo humano libre en un estado extra-estatal de «libertad», sino al ciudadano vivo en el Estado […] Tienen, por este hecho, un carácter esencialmente político[41].

Por otra parte, un régimen democrático obtiene su legitimidad del consentimiento del pueblo, expresada generalmente mediante el voto. En último análisis, la democracia es el régimen que consagra la soberanía del pueblo. Y en sentido opuesto, el discurso de los derechos humanos se presenta sin ambages como certeza moral, como verdad universal que se puede imponer en todas partes tan solo por su universalidad. Su valor no depende, pues, de una ratificación democrática, y aún más: puede oponérsele.

> La problemática de los derechos humanos –observa Revault d'Allonnes– emerge de un fundamento individual –la problemática de los derechos naturales del individuo– que inevitablemente entra en tensión con los requisitos de la soberanía[42].

Dicha tensión puede revestir dos aspectos. Por una parte, en la medida en que el derecho internacional, inspirado en la teoría de los derechos humanos –el derecho a la ingerencia– significa una limitación a la soberanía de los Estados y de los pueblos, implica también, en el seno de cualquier Estado democrático, una limitación de la soberanía popular. Por otra parte, las condiciones bajo las cuales ha sido enunciada la teoría de los derechos humanos hacen que el propio sufragio no pueda ser reconocido como soberano en tanto no contradiga los postulados de esta teoría. En la perspectiva de los derechos humanos, explica Guy Haarscher,

> el principio democrático no tiene validez más que bajo estrictos límites que son, precisamente, los de la filosofía de los derechos humanos: al suponer que un solo individuo defiende estos últimos en contra de una opinión mayoritaria decidida a violarlos, es este solitario quien, desde el punto de vista de la filosofía contractualista [habrá], adoptado la única actitud legítima[43].

Los votos democráticos que no vayan en el mismo sentido que los derechos humanos son refutados inmediatamente por «irracionales» e ilegítimos. La misma ideología se opone a lo que el pueblo haya consultado –por ejemplo, por vía del referéndum– acerca de temas considerados demasiado «sensibles». Cierta denuncia de «populismo» es evidente en este panorama: cuando se aborda la cuestión de los «derechos humanos», se sospecha que el pueblo piensa mal con demasiada frecuencia. «El reconocimiento y la proclamación de los derechos humanos –escribe también Jean-François Kervégan– implica que se establecen límites infranqueables a la soberanía, sea monárquica o popular»[44]. Ahora bien, cualquier limitación a la soberanía popular representa un ataque contra el fundamento mismo de la democracia. Equivale a una obligación impuesta a los ciudadanos de renunciar a no ser gobernados por los dirigentes que hubieran elegido; implica que la autoridad última a la cual los ciudadanos deben obediencia no es a la de los dirigentes electos, sino a la de las instancias o jurisdicciones

internacionales cuyos miembros –hablando de alguna manera en nombre de una verdad revelada– carecen de la mínima legitimidad democrática. Al condicionarse la soberanía popular, ello representa un claro retorno a la heteronomía política y social[45].

Es muy significativo que hoy cuestionemos mucho menos a los gobiernos autoritarios por faltar a las reglas de la democracia que por no «respetar los derechos humanos». Para paliar la inestabilidad política que dificulta la expansión planetaria de los mercados, hacia 1973 la Comisión Trilateral ya había expresado, cuando sus dos principales teóricos eran Samuel Huntington y Zbigniew Brzezinski, el deseo de restringir el campo de las prácticas democráticas en los países del Tercer Mundo. «Para responder a ambas exigencias (democracia restringida y sobrevivencia del capitalismo) –escribe Edmond Jouve– se encontró un ingrediente: la ideología de los derechos humanos»[46].

La redefinición de la democracia como el «régimen que respeta los derechos humanos», o sea, su reducción finalmente a la democracia liberal, resulta intelectualmente insostenible[47], aunque políticamente es muy rentable ya que permite rechazar por contradictoria cualquier decisión democrática que vaya en contra de la ideología de los derechos humanos. Jean-Fabien Spitz confirma, sin embargo, que tal posición es igual de contradictoria, pues «decir que los derechos de los individuos dependen de la razón y de la naturaleza, y pretender sustraerlos de la discusión entre seres dotados de razón, es destruir su fundamento racional»[48]. (Sólo en los hechos se podría declarar antidemocrático un voto mayoritario que concluyera con la abolición de la democracia, ya que dicha decisión contradiría la finalidad en la que el voto no es más que un medio).

«Nada se puede decir con rigor acerca de la política de los derechos humanos –ha escrito Claude Lefort– en tanto no se haya examinado si tales derechos tienen una significación propiamente política». Ya desde 1980, en un artículo que hizo época, Marcel Gauchet precisamente había afirmado «los derechos humanos no son política»[49]. Allí los definía en los siguientes términos:

> el más grande peligro que entraña el retorno a los derechos humanos es caer en el callejón sin salida del pensamiento del

> individuo contra la sociedad, sucumbir a la vieja ilusión de que se puede fundamentar al individuo y sólo partir de él, de sus exigencias y de sus derechos, se puede llegar hasta la sociedad. Como si se pudiera escindir la búsqueda de la autonomía individual del esfuerzo de una autonomía social[50].
>
> Los derechos humanos –concluye– no son política en la medida en que no provienen del conjunto social en el que se insertan. Sólo pueden volverse política a condición de que se sepan reconocer, y de que se proporcionen, los medios para remontar la alienante dinámica del individualismo a la que conducen como su contraparte natural[51].

Veinte años después, Gauchet publicó un nuevo artículo en el que retoma y profundiza en la misma problemática[52]. Allí no se limita a reafirmar que la «política de los derechos humanos» conduce a la impotencia colectiva; también demuestra que al querer asumir semejante política la democracia erosiona «las bases en las que reposa y los instrumentos que requiere».

La ideología de los derechos humanos –nos explica también– aísla, en el seno de las sociedades, el elemento jurídico en detrimento de lo político y de los socio-histórico: «Somos testigos de una revancha del derecho y, concomitantemente, de un eclipsamiento de lo político y de lo socio-histórico»[53]. Esta ideología argumenta, además, en nombre de derechos estrictamente individuales. Ahora bien, «si existe un peligro en el horizonte, ése es el del debilitamiento de lo colectivo ante la afirmación de los individuos»[54]. Cualquier política democrática debe reconocer, en efecto, que el peso de la sociedad excede a la simple suma de sus componentes individuales y, ante su ausencia, no podría tener una voluntad general. Es debido a ello que

> la política de los derechos humanos fracasa en el fondo como política democrática. Fracasa en aquello que contribuye a producir una sociedad cuyo diseño global escapa a sus miembros. Bien puede ampliar las prerrogativas del individuo en la sociedad; mientras más se amplían, mayor es la pérdida de coherencia del conjunto de individuos y, a su vez, se vuelve menos inteligible y gobernable […] La política de los derechos humanos da la espalda y no puede más que volver la espalda ante las perspectivas de un auténtico gobierno de la colectividad por sí misma[55].

Así, como Gauchet lo precisa aún más, la democracia

> es y debe ser el gobierno, en su conjunto, de la colectividad por sí misma, y no solamente por sus partes. Es y debe ser el autogobierno de la comunidad política en tanto tal, excepto cuando las prerrogativas legales de los miembros y de quienes componen dicha comunidad se manifiesten en términos ilusorios.
>
> La democracia de los derechos es una democracia trunca que pierde de vista la dimensión propiamente política de la democracia; olvida el hecho de la comunidad política, hecho a cuyo nivel se juega, en última instancia, la existencia de la democracia […] La instalación del sujeto de derecho individual con la plenitud de sus prerrogativas implica el ocultamiento del sujeto político colectivo de la democracia[56].

«Hay dos maneras principales de concebir una humanidad metapolítica, una humanidad que haya superado o rebasado su condición política –anota Pierre Manent. Puede ser una humanidad organizada de acuerdo al derecho, o bien una humanidad que viva según la moral»[57].

La ideología de los derechos conjuga ambas debido a que omiten lo político. Pero sobre todo e igualmente lo omiten porque su sujeto es un hombre abstracto, impuesto por el «estado de la naturaleza», o sea, por un estado pre-social. Hannah Arendt ya lo había advertido:

> Es debido a que la filosofía y la teología siempre se ocupan del hombre –pues así todas sus declaraciones resultarían exactas cuando hubiese aunque fuera un sólo hombre, o dos hombres o únicamente hombres idénticos– por lo que jamás han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la cuestión: ¿qué es la política?[58].

La noción del individuo en la que se basa todo el discurso de los derechos humanos es, de hecho, una noción de una asombrosa pobreza, pues el único rasgo que cualifica a un individuo sería que es individuo. (Podemos asimismo preguntarnos si, en estas condiciones, es razonable atribuirle lo que sea). Según la doctrina de los derechos, es situando al hombre como individuo que se llegaría a su esencia. En realidad, un hombre desprovisto de todas sus características

concretas ya no es, en absoluto, «un hombre en sí»; ya no es nada pues ha «perdido las cualidades que les permiten a los demás tratarlo como semejante»[59].

> El fracaso de los derechos humanos de cara a la realidad histórica y política –escribe Myriam Revault d'Allonnes– testimonia, sobre todo, los callejones sin salida de una concepción naturalista que se vuelve, indefectiblemente, en su opuesto. Con la comprobación de hechos –o sea, al ratificar la pérdida de cualidades políticas tenidas por sustanciales– se descubre que no se trata de un sustrato permanente de la naturaleza humana, sino que es una mera indeterminación carente de sentido[60].

Los primeros teóricos de los derechos humanos no tenían razón al referirse a la naturaleza humana; la idea que tenían de ella era inconsistente. Hoy sabemos –y desde hace mucho– que el hombre es un ser social, que la existencia de los hombres no precedió a su coexistencia; en suma, que la sociedad es el horizonte en el que se inscribe, desde su origen, la presencia humana en el mundo. Así como el espíritu sólo puede aprehenderse si está encarnado, el individuo solamente puede situarse dentro de un contexto socio-histórico determinado. La pertenencia a la humanidad jamás es inmediata sino mediata: se pertenece a ella sólo mediante la interpretación de una colectividad particular o de una cultura determinada. Para el hombre resulta imposible definirse simplemente como individuo porque necesariamente vive en una comunidad con la que entra en relación mediante valores, normas, significaciones compartidas, y en donde el conjunto de tales relaciones, de tales práctica, en una palabra, de todo aquello que constituye su medio de vida y el entorno de su ser, no está sobrepuesto sino, por el contrario, es constitutivo de su yo.

El hombre tiene necesidad de una comunidad para vivir y para vivir bien. Empero,

> la frase célebre de Aristóteles de que el hombre es un animal político no significa solamente que el hombre esté naturalmente hecho para vivir en sociedad; también significa que el hombre demanda naturalmente llevar una vida política y participar activamente de la vida de la comunidad política[61].

«Llamamos justo –escribe Aristóteles– a lo que genera y conserva la felicidad y sus componentes para la comunidad política»[62].

Ahora bien, simplemente resulta imposible pensar y organizar un cuerpo político bajo los estrictos términos del individualismo. «Una sociedad es tan descomponible en individuos como lo puede ser una superficie geométrica en líneas o una línea en puntos», decía Auguste Comte[63].

> Un individuo es un nudo aislado –escribía más recientemente Raimundo Panikkar–; una persona es el tejido entero que está alrededor de este nudo, fragmento del tejido que constituye lo real […] Es innegable que, sin los nudos, el tejido se descompone; pero sin el tejido, los nudos tampoco existirían[64].

De donde se deduce que cualquier proyecto político implica cierta forma de holismo. En el holismo, la sociedad es anterior al individuo, así como «el todo es anterior necesariamente a las partes» (Aristóteles). Pero las partes englobadas por el todo no se reducen a ese todo, y es en esto en lo que el holismo se distingue del colectivismo. La diferencia esencial es que, en el colectivismo, las entidades sociales se imponen absolutamente a los individuos, mientras que en el holismo, son las capacidades individuales las que dependen de sus relaciones sociales. Dicha dependencia no es de naturaleza causal, sino constitutiva y recíproca. Desde esta perspectiva, el bien común no es el bien inherente al todo ni la simple suma de los bienes particulares: es un bien que es común a las partes y al todo. Por eso resulta evidente –si admitimos que la defensa y la promoción de los derechos requieren prioritariamente la afirmación de lo político– que al atacar lo político, al tratar incesantemente de reducir sus prerrogativas, la teoría de los derechos socava las bases mismas de su realización. Un hombre no puede tener derechos más que dentro de un marco político, en un mundo-de-vida política compartido en común, ya que todo derecho depende de las condiciones socio-históricas en las que se afirma[65].

Así como los derechos formales son derechos sin alcance (el derecho al trabajo no se reduce a encontrar un empleo, y el derecho a la educación no significa gran cosa si los poderes públicos carecen de los medios financieros para

asegurar la gratuidad de la instrucción), el individuo en sí no puede ser un verdadero sujeto de derechos. Los derechos no pueden ser más que los predicados de la ciudadanía.

> Si el hombre accede a la humanidad volviéndose ciudadano –observa Myriam Revault d'Allonnes– es decir, al adquirir un *status* político y si, recíprocamente, pierde sus cualidades propiamente humanas al perder ese mismo *status*, los derechos humanos implican un ejercicio que se arraiga en el ser-ciudadano[66].

Y a la inversa, los hombres no pueden adquirir los derechos más que en el seno de una política determinada, dentro de un contexto de existencia que les garantice concretamente el poder de beneficiarse de ellos. Es lo que conduce a decir que, en último análisis, los derechos afirman y expresan la diferencia entre los hombres, pero no su identidad[67].

Empero, hay que ir más lejos e interrogarnos acerca de si resulta oportuno seguir utilizando el lenguaje de los derechos. Al estar asociada intrínsecamente la teoría de los derechos humanos con la ideología liberal, cualquier intento de darle una reformulación no liberal tiene todas las posibilidades de fracasar. Valdría más asumir que los derechos que normalmente son invocados no son tanto derechos sino deberes de los gobernantes y, como contraparte, capacidades y libertades que sería legítimo que los gobernados exigieran si les fueran denegados. La cuestión no es, por supuesto, abandonar la defensa de las libertades que esboza la ideología de los derechos humanos, y menos aún de criticar esta última para legitimar el despotismo. Se trata, por el contrario, de mostrar que la necesaria lucha contra todas las formas de tiranía y opresión es una cuestión fundamentalmente política y, como tal, debe resolverse políticamente. En otras palabras, se trata de abandonar la esfera jurídica y el terreno de la filosofía moral para afirmar que el poder de la autoridad política debe ser limitado no porque los individuos gocen por naturaleza de derechos ilimitados, sino porque una entidad política donde reina el despotismo es una mala sociedad política; también se trata de afirmar que la legitimidad de resistir a la opresión no deriva de un derecho innato sino de la necesidad que tiene la autoridad política de respetar la libertad de

los miembros de la sociedad; en suma, se trata de que los hombres deben ser libres no porque «tienen el derecho» sino en virtud de que una sociedad donde se respetan las libertades fundamentales es políticamente mejor –y además moralmente preferible– que una sociedad donde no se respetan. Ello implica volver a dotar a la ciudadanía –concebida con una participante activa en la vida pública y no como una noción instrumentalizada en vista a la obtención de derechos– del valor de un principio.

> La aceptación de los requisitos mínimos de un orden político democrático –la estricta igualdad de derechos y deberes de cada quien–, escribe a propósito de esto Jean-François Kervégan, obliga a renunciar a cualquier fundamentación metafísica, antropológica e incluso moral de los derechos humanos, sobre todo de aquellos que son fundamentales, en favor de una fundamentación estrictamente política, o sea, adosada sólo al principio de la igualdad cívica (y no natural, pues nada resulta menos igualitario que la «naturaleza») de los individuos-ciudadanos[68].

Esto también lleva a rehabilitar la noción de pertenencia a una comunidad política sin la cual la libertad, la igualdad y la justicia no son más que inoperantes abstracciones. Lejos de encasillar al individuo o de constituir una amenaza para su ser, la pertenencia le brinda, en cambio, «la posibilidad de constituir una singularidad significante», como ha escrito Revault d'Allonnes, quien agrega:

> Para fundamentar «políticamente» los derechos humanos hay que pensar la política y la ciudadanía no solamente desde la perspectiva secundaria de una garantía de los derechos naturales subjetivos, sino también como la condición primordial que funda el ejercicio efectivo de la convivencia. Pero –y ambas cosas evidentemente se encuentran vinculadas– hay que volver a ver la cuestión del fundamento individualista de lo social y pensar la singularidad individual en términos de singularidad de pertenencia e, incluso, de singularidad plural. Ésta no se apoya en el terreno de una fundamentación individual sino sobre el de una relación común con el mundo. Pues si el «derecho a tener derechos» es inseparable de la pertenencia a una comunidad política organizada –que por este hecho no puede reducirse a una asociación de individuos– la singularidad irremplazable de un ser

humano no proviene del fundamento de su autosuficiencia, sino de las pertenencias que hacen posible su individuación[69].

En fin, hay que abandonar la idea de que necesariamente existe una contradicción entre la libertad individual y la vida social y, paralelamente, redefinir la libertad en un sentido que sea acorde con lo que Benjamín Constant llamaba la «libertad de los antiguos» e Isaiah Berlin la «libertad positiva», que es indisociable de una participación activa en la vida pública, mientras que la libertad de los modernos o libertad negativa consiste en une serie de derechos que permiten sustraerse a esta obligación. La libertad no es solamente un poder personal; requiere, para ejercerla, de un campo social. Debido a esto no satisfaría con la definición que figura en el artículo 4° de la Declaración de Derechos de 1789: «La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a los otros». Por una parte, la autonomía individual y la libre expresión de capacidades y de méritos no son derechos subjetivos; corresponden, por el contrario, a una imperiosa necesidad política y social. (La educación pública, por ejemplo, no es resultado en absoluto de algún «derecho a la educación», ante cuya falta podría ser gratuita pero opcional. Lo que la hace obligatoria es el reconocimiento de que la instrucción constituye un bien social.) Por otro lado, la libertad individual jamás se cumple en una sociedad que no es libre, lo que conduce a decir que no hay libertad privada sin libertad pública. «La finalidad de los antiguos consistía en compartir el poder social entre los ciudadanos de una misma patria», escribió Benjamín Constant[70]. Lo que significa que la libertad misma es, por principio, un problema político –y no un problema de «derechos». Dicha libertad precede y condiciona la justicia, en lugar de ser su resultado.

Agreguemos que una de las mejores formas de defender las libertades consiste en recurrir al principio de subsidiaridad, que delega a la autoridad superior las únicas tareas que no pueden cumplirse en los niveles inferiores o a escala local, permitiendo así volver a una concepción más rigurosa del derecho: establecer (o restablecer) el derecho no es investir a los individuos de autoridad con el «derecho» a obtener cualquier cosa, sino restituirles lo que, de forma

concreta, individual y colectivamente, les ha sido injustamente sustraído por un tercero o por el Estado.

*

Los historiadores frecuentemente ven la Carta Magna inglesa del 15 de junio de 1215 como el primer texto que habría enunciado «constitucionalmente» los derechos humanos. Semejante interpretación resulta anacrónica. Al igual que la Carta Magna española del rey Alfonso de León que le había precedido en 1188, la Carta Magna es un documento que se limita a establecer, políticamente, libertades políticas. Carl Schmitt subraya que no es, «desde el punto de vista histórico, más que un ejemplo, entre otros, de un acuerdo habido en la Edad Media entre un príncipe y los señores feudales»[71]. De hecho, se trata de un pacto de derecho público, bajo la forma de una concesión real, que garantizaba a la aristocracia feudal cierto número de libertades y la resguardaba de eventuales abusos del poder real. Igualmente las actas de *habeas corpus* de 1679 (garantía contra los arrestos arbitrarios) y la *Bill of rights* de 1688, a cuyo propósito Schmitt escribe:

> Son reglamentaciones, mediante pacto o ley, de los derechos de los barones o de los ciudadanos ingleses que han sido investidos, durante el curso de una evolución progresiva, del carácter de principios modernos pero sin el sentido original de derechos fundamentales[72].

La libertad, en cualquier caso, es un concepto europeo desde su origen. La antigua Grecia fue la primera en proclamar sus beneficios. Pero es sobre todo en el norte de Europa donde su valor parece haber sido más celebrado. Tácito ya se mostraba sorprendido al comprobar que, entre los germanos, los reyes eran elegidos y que el poder para designarlos siempre pertenecía a las asambleas. Los germanos –añade– ignoraban el impuesto obligatorio y sólo conocían las contribuciones voluntarias. Lo que el historiador romano dice sobre el *status* de las mujeres demuestra igualmente hasta qué punto la libertad de la persona, en los países nórdicos, fue reconocida desde tiempos remotos.

En Francia, donde la realeza dejó de ser electiva a partir de Luis IX, tal ideal de libertad se mantuvo vivo durante toda la Edad Media. Al describir al régimen feudal, Fustel de Coulanges anota:

> En lo alto de la jerarquía estaba el rey rodeado de sus grandes vasallos. Cada uno de sus vasallos estaba rodeado, asimismo, de sus propios feudatarios y sin ellos no podía pronunciar el juicio más mínimo […] El rey no podía promulgar una nueva ley, ni modificar las leyes existentes, ni establecer un nuevo impuesto, sin el consentimiento del país […] Si vemos de cerca las instituciones de este régimen y si observamos su sentido y su alcance, apreciaremos que todas estaban dirigidas contra el despotismo. Por grande que sea la diversidad que parece reinar en este tipo de régimen, hay algo, sin embargo, que le confiere unidad: su obsesión por el poder absoluto. No creo que ningún régimen haya logrado mejor convertir lo arbitrario en imposible […] El feudalismo era una asociación de hombres libres[73].

El final del régimen feudal marca el inicio de la disgregación de dicho sistema bajo la influencia del autoritarismo romano y de los mandobles del Estado central. Poco a poco, la realeza hereditaria cinceló una centralización jurídico-administrativa a costa de los cuerpos intermedios y de las asambleas regionales. Cuando la revolución comunal consagró el poder de la burguesía naciente, los parlamentos regionales dejaron de ser las asambleas de pares para convertirse en reuniones de funcionarios reales. Al volverse absoluta, la monarquía se apoyó en la burguesía para liquidar las últimas resistencias de la nobleza. A decir verdad, en Francia siempre hubo teóricos que denunciaron el centralismo, la racionalización jurídico-administrativa y el absolutismo real como una simple calca del absolutismo divino. Dicha denuncia se hizo tanto en nombre de las «leyes fundamentales del reino», como invocando las antiguas libertades célticas o germánicas. El sistema de la libertad «se encontró en los bosques», diría Montesquieu, para recordar el origen aristocrático y germánico de la idea de libertad. El mismo argumento fue utilizado hacia fines del siglo XVII por la corriente «germanista» (Henry de Boulainvilliers, El Labrador, Louis Adrien, El Paje), que se oponía con firmeza a la corriente «romanista» (el abad Dubos, el marqués d'Argentons, Jacob Nicolas Moreau). A semejanza de Althusius y los monarcómacas, grandes adversarios de

las teorías de Juan Bodino, sus partidarios repetían incansablemente que, en el pasado, los reyes jamás habían dispuesto de un poder absoluto. Algunos, como Boulainvilliers[74], defendían la doctrina de la soberanía popular y la tesis de una nación originaria en donde la propiedad era común. Dicha doctrina sería retomada más tarde por Agustín Thierry.

Otra corriente particularmente interesante es la del republicanismo cívico (o humanismo cívico), cuyos principios esenciales han sido recordados en la época contemporánea por autores como John G. A. Pocock, Quentin Skinner y, más recientemente, por Philippe Pettit. Esta escuela de pensamiento se refiere principalmente a la tradición republicana romana (Salustio y Tito Livio), y más lejanamente a Grecia (Polibio y Aristóteles), pero también a Maquiavelo, a los humanistas florentinos y venecianos, a los republicanos ingleses, así como a Montesquieu, Rousseau y Jefferson[75].

En Inglaterra, la teoría neo-romana de la libertad civil aparece en el siglo XVII. Sus representantes, Henry Parker, John Milton, Algernon Sidney y, sobre todo, James Harrington, exponen una concepción estrictamente política de la libertad, y defienden la tesis de una soberanía parlamentaria y popular, lo que les valdrá ser atacados violentamente por Thomas Hobbes. La noción de libertad civil, para ellos, está ligada al ideal clásico de la *civitas libera* o «Estado libre», reanimado en el Renacimiento italiano por los defensores de la «*libertà*» republicana, en particular por Maquiavelo en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1514-19). Cuando hablan de «derechos y libertades naturales» jamás lo hacen a partir del individuo, sino de lo que Milton y Harrington llaman «libertad común» (*common liberty*), «gobierno libre» (*free government*) o «*commonwealth*». Al celebrar las «virtudes cívicas», los neo-romanos rehabilitan, simultáneamente, la política en la medida en que las instituciones públicas pueden contribuir al ejercicio de tales virtudes (cuya causa primera reside, sin embargo, en las costumbres, las tradiciones y las prácticas sociales). Su tesis principal es que el hombre no puede ser verdaderamente libre más que en un Estado libre. Rechazan, pues, la tesis de que la fuerza coercitiva solamente sería una amenaza a las libertades individuales, y subrayan que vivir colectivamente en un estado de dependencia constituye, en

sí, una fuente y una forma de sujeción. «Un Estado libre –escribe Quentin Skinner– es una comunidad en la que las acciones del cuerpo político están determinadas por la voluntad del conjunto de sus miembros»[76]. En dicho Estado las leyes deben ser aplicadas con el consentimiento de todos los miembros del cuerpo político, lo que implica su participación activa en la vida pública, así como su rechazo tanto a la monarquía absoluta como a la tiranía.

Ante tal perspectiva, lejos de que la libertad sea llamada para desplegarse de manera privilegiada en una esfera privada siempre amenazada por la autoridad política, ser libre significa, primeramente, poder tomar parte en las decisiones que tienen lugar en la vida política y social; con ello se escapa del sometimiento y de la coerción, lo que contribuye al mantenimiento de las libertades colectivas. La libertad se convierte, entonces, en una forma de relación social: yo no puedo ser libre sin que los demás miembros de mi comunidad igualmente lo sean. Eso significa que no hay libertad que no sea compartida, y que las reglas con las que se conforman los miembros de una comunidad política constituyen su posesión común. La ley, entonces, deja de ser la enemiga de la libertad, pues la intervención de los poderes públicos puede ayudar a su realización. La colectividad se gobierna a sí misma, no en términos de derechos sino gracias a la participación de todos.

> El primer rasgo distintivo de una filosofía política republicana –escribe Jean-Fabien Spitz– es la afirmación de que los derechos de los que disponen los ciudadanos no está establecida por una razón filosófica que escudriñe su naturaleza, sino por una deliberación común en la que se esfuerzan por eliminar la parcialidad debida a su natural confrontación, y tratan de llegar a normas que cada uno pueda encontrar legítimas […] La regla no es, tampoco, incrementar inopinadamente la expresión de intereses acumulados en un número cada vez mayor, sino tener una convicción compartida[77].

La república se compone, así,

> de ciudadanos que no se plantean solamente la cuestión de las disposiciones institucionales más favorables para el avance de sus propios intereses, sino también la cuestión de las normas para una existencia colectiva legítima y moralmente aceptable[78].

Jean-Fabien Spitz precisa aún más:

> Los republicanos […] rechazan concebir los derechos únicamente como los instrumentos necesarios para el cumplimiento de un conjunto de deberes esenciales fundados en la naturaleza e impuestos desde el exterior a cualquier voluntad humana. Por el contrario, desean concebir los derechos como algo que es producto de una deliberación democrática acerca del género de vida que quieren llevar colectivamente, así como acerca de los principios comunes en torno a los cuales desean unirse los miembros de una república […] Los republicanos consideran, pues, que hay algo profundamente erróneo en la idea de derechos no sociales anteriores a cualquier deliberación propiamente política: los derechos no son cualidades adheridas a los individuos desde el exterior de cualquier sociedad política, sino cualidades que no pueden pertenecer más que a los ciudadanos; no son «recursos» naturales con los que los individuos podrían atajar las decisiones de la colectividad de la que forman parte, sino de principios de existencia en torno a los cuales se edifican las sociedades[79].

La teoría del republicanismo cívico, que fue destronada progresivamente por el liberalismo en los países anglosajones a partir del siglo XVIII, a veces se ha aproximado a las tesis de la escuela comunitaria, aunque se aparta, sin embargo, en algunos puntos (especialmente en Philip Pettit). Como prolongación de algunos aspectos de la crítica hegeliana a Kant, la crítica comunitaria a la ideología de los derechos hunde sus raíces en una concepción sustancial del bien. Los comunitaristas subordinan lo justo a cierto número de bienes intrínsecos, constitutivos de un concepción de bienestar, lo que constituye un camino antitético a la concepción liberal de los derechos. Al afirmar que el discurso de los derechos humanos ignora no solamente la diversidad cultural sino también la base social de la identidad personal, demuestran que tales derechos pertenecen a un hombre desligado de cualquier vínculo comunitario, o al menos siempre lo conducen a revocar los compromisos resultantes pues, necesariamente, están vacíos de sentido; por el contrario, el hecho de pertenecer a una colectividad constituye el horizonte de sentido a partir del cual es posible tener derechos: si no hay un bien

social común, los derechos conferidos a los individuos no son más que una ilusión[80].

La mayoría de los comunitarios reconocen, no obstante, los derechos individuales, pero cuestionan la formulación que les dan los liberales. La crítica a la concepción liberal de los derechos la plantean, generalmente, por dos vías. La primera consiste en que, al postular la primacía de los derechos individuales, el liberalismo niega la dimensión comunitaria de la vida humana, que resulta indispensable tanto para la constitución de sí mismos como para la definición de una vida con bienestar. La segunda reside en que las justificaciones dadas para defender la primacía de los derechos individuales descansan sobre presupuestos erróneos que conciernen a la naturaleza humana. Los comunitarios cuestionan, además, el carácter autónomo de la teoría de los derechos, y afirman que debería apoyarse, al menos, en una teoría más general de la acción moral o de la virtud; el principal objeto de ésta sería preguntarse acerca de lo que es bueno, no de lo que es justo hacer[81].

Ya se refiera al pensamiento antiguo o a la tradición medieval, al republicanismo cívico o a los encuadres teóricos de la escuela comunitaria, no faltan fuentes, en todo caso, que permitan fundar la necesaria libertad sin tener que recurrir a la ideología liberal, y de defenderla de una manera más coherente, más segura, de la que lo hace el discurso de los derechos humanos. Es más allá de este discurso que debe reafirmarse, para retomar la bella fórmula de Pierre Chaunu, «la capacidad de nombrarnos auténticamente, de resistir al yo absoluto».

Notas al capítulo IV

[1] Cfr. *De la démocratie en Amérique*, París, UGE, 1969, 4ª parte, cap. 6, pp. 360-364.

[2] *L'impérialisme*, París, Fayard, 1982, p. 292. En esta obra, Hannah Arendt vincula directamente su crítica de la teoría de los derechos humanos con la denuncia del totalitarismo, que es presentado como una atomización de lo social y una igualación forzada de todos los individuos.

[3] *Droit, communauté et humanité*, París, Cerf, 2000, pp. 92-93. El carácter abstracto de la fórmula se resalta especialmente en francés («*droits de l'homme*»), y menos en alemán, en que se habla de «derechos de los hombres» (*Menschenrechte*), o que incluso en inglés, en español y en italiano, los cuales utilizan un adjetivo en lugar de un nombre (*human rights*, *derechos humanos*, *diritti umani*).

[4] *La démocratie contre elle-même*, París 2002, Gallimard-Tel, pp. 20-21.

[5] «L'empire de la morale», en *Commentaire*, París, otoño de 2001, p. 507.

[6] *Démocratie: le risque du marché*, París, Desclée de Brouwer, 2002, p. 176.

[7] Acerca de la inflación de los derechos, cfr.: F. Ost et M. Van de Kerchove, *Le système juridique entre ordre et désordre*, París, PUF, 1988; Stamatios Tzitzis, «Droits de l'homme et droit humanaitaire», en: Henri Pallard y Stamatios Tzitzis [editores], *Droits fondamentaux et spécificités culturelles*, París, L'Harmattan, 1997, pp. 41-62.

[8] *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, París, PUF, 1997, p. 274.

[9] *Le politique et ses enjeux*, París, Découverte-MAUSS, 1994, p. 151.

[10] Artículo citado, p. 502.

[11] Ha sido preparado, sin embargo, por la lenta evolución del derecho internacional que, al menos desde el Tratado de Versalles (1919), cada vez se ha alejado más de las reglas del antiguo *jus publicum europæum*. Desde 1917, el presidente estadounidense Woodrow Wilson había introducido, en el derecho internacional, una concepción discriminatoria de la guerra que hacía de la «guerra justa» el equivalente de una cruzada. Acerca de este vasto tema, cfr.: Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du «jus publicum europæum»*, París, PUF, 2000.

[12] Cfr. Tzvetan Todorov, «Les illusions d'une justice universelle», en: *Le Monde des débats*, París, mayo de 2001, p. 27. Lo más revelador es que, cuando las grandes potencias juzgaron que podrían someterse algún día a una ley general, bruscamente dieron marcha a atrás. Así es como Estados Unidos ha promovido constantemente el respeto a los derechos humanos hacia afuera de sus fronteras, y rechaza que las mismas normas se les puedan aplicar a ellos. Han exigido la comparecencia del serbio Milosevic ante el Tribunal Penal Internacional, pero haciendo saber, por su parte, que no reconocen dicha jurisdicción. Cfr. Stanko Cerovic, «Le TPI, instrument de l'empire américain», en *Le Monde des débats*, París, mayo de 2001, p. 26. A propósito del derecho de ingerencia humanitaria, David B. Rivkin Jr. y Lee A. Casey recientemente escribieron que «bien podría tratarse de una de las armas más poderosas jamás utilizadas en contra de los Estados Unidos», pues «podría socavar el liderazgo estadounidense en el seno del sistema global heredado de la guerra fría» («The Rocky Shoals of International Law», en *The National Interest*, New York, invierno 2000-01, pp. 36 y 38). Como alternativa, los autores expresaban el deseo de que Estados Unidos «trabajara activamente en adaptarse al derecho internacional de manera tal que sirviera a [sus] intereses nacionales y fuera conforme con [sus] fundamentos filosóficos» (*ibid*., p. 41).

[13] *La notion de politique*, París, Flammarion-Champs, 1992, p. 96.

[14] *Contre l'Etat, la politique*, París, La Dispute, 1999, p. 104.

[15] *Politique et impolitique*, París, Sirey, 1987, p. 198.

[16] *Le Monde*, París, 17 de septiembre de 2002.

[17] *Théorie de la Constitution*, París, PUF, 1993, p. 302. La cultura de los derechos –resume Charles Taylor– es una cultura triplemente individualista: «Valora la autonomía; concede un lugar importante a la exploración de sí, en particular a los sentimientos; y sus concepciones sobre la buena vida implican, en general, el compromiso personal. De allí se sigue que, en su lenguaje político, formule en términos de derechos subjetivos las libertades de los individuos. A causa de su inclinación igualitaria, concibe tales derechos como universales» (*Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, París, Seuil, 1998, pp. 389-390).

[18] «Questions de politique», en: Michel Garcin [editor], *Droit, nature, histoire. Michel Villey, philosophe du droit*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1985, p. 170.

[19] Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne*, París, Payot, 1977, p. 11.

[20] *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, Gallimard, 1998, p. 81.

[21] *Théorie de la Constitution*, *op. cit*., p. 296.

[22] Cfr. Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, París, Gallimard, 1988; Stéphane Rials [editor], *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, París, Hachette, 1989.

[23] *Emile ou l'éducation*, París, Garnier, 1964, libro I, p. 9.

[24] Prefacio a Ladan Boroumand, *La guerre des principes. Les assemblées révolutionnaires face aux droits de l'homme et à la souveraineté de la nation, mai 1789-juillet 1794*, París, Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, p. 8. Cfr. también: Elisabeth Guibert-Sledziewski, «L'invention de l'individu dans le droit révolutionnaire», en *La Révolution et l'ordre juridique privé. Rationalité ou scandale? Actes du colloque d'Orléans*, París, CNRS-Université d'Orléans y PUF, 1988, pp. 141-149.

[25] «A propos de la question juive», en *Philosophie*, París, Gallimard-Folio, Paris, 1982, p. 73. Desde las *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1843) hasta sus escritos de madurez, Marx jamás volverá sobre este juicio. Además, no denunciará solamente los derechos humanos como derechos formales, sino también como derechos muy limitados, dando a entender que no es en términos de derecho que hay que pensar la política. Cfr. Bertrand Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, París, PUF, 1989, pp. 97-112; Georg Lohmann, «La critica fatale di Marx ai diritti umani», en *Studi Perugini*, Pérouse, enero-junio de 1998, pp. 187-199.

[26] *Ibid*.

[27] «Droits de l'homme et politique», en *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1981, p. 66.28. *L'Etat séducteur. Les révolutions médiologiques au pouvoir*, París, Gallimard, 1993, p. 161. 29. Op. cit., p. 191. Freund concluye que tampoco se puede decir que una *Declaración de Derechos Humanos* pertenezca al derecho natural, en la medida en que tales derechos no pueden entrar en vigor más que a partir del momento en que han sido proclamados: «Estamos en presencia de un derecho cuya naturaleza permanece indeterminada» (*ibid*., p. 192).

[30] «Les tâches de la philosophie politique», en *La Revue du MAUSS*, París, 1er semestre de 2002, p. 292.

[31] D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Londres, Macmillan, 1970.

[32] Jean-François Kervégan, «Démocratie et droits de l'homme», en Gérard Duprat [editor], *L'ignorance du peuple. Essai sur la démocratie*, París, PUF, 1998, p. 48.

[33] *Ibid*.

[34] «Lofty ideals», como escribe Maurice Cranston, en *Human Rights Today*, Londres, Ampersand, 1962.

[35] *La route de la servitude*, París, Librairie de Médicis, 1946.

[36] *Essais sur le politique*, París, Seuil, 1986.

[37] «Mientras más justicia haya, menos libertad hay –escribe Max Horkheimer. Si queremos avanzar hacia la equidad, a los hombres deberían impedírseles numerosas cosas […] Pero mientras más libertad haya, mientras alguien despliegue más sus fuerzas con una habilidad superior a la de los otros, éste será finalmente capaz de esclavizarlos, y así habrá menos justicia» (*Théorie critique*, París, Payot, 1978, p. 358).

[38] *La Croix*, París, 1° de marzo de 1990. Cfr. también: Terence Duffy, «Human Rights as a Foundation of Any Democratic System», en Hans Koechler [editor], *Democracy and an Alternative World Order*, Viena, Jamahir Society for Culture and Philosophy, 1996, pp. 45-54.

[39] Artículo citado, p. 42.

[40] *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, París, Flammarion-Champs, 2002, p. 284.

[41] *Théorie de la Constitution*, *op. cit*., p. 306.

[42] *Op. cit*., p. 284.

[43] *Philosophie des droits de l'homme*, Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 15.

[44] Artículo citado, p. 43.

[45] Cfr. Robert Bork, «The Limits of 'International Law'», en *The National Interest*, New York, invierno 1989-90, p. 10.

[46] *Le droit des peuples*, París, PUF, 1986, p. 52.

[47] Acerca de la incompatibilidad de los fundamentos doctrinales del liberalismo y la democracia, cfr.: Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, op. cit. «Democracia y liberalismo –escribe Paul Piccone– son incompatibles: los valores liberales sólo son legítimos cuando no han sido impuestos por un gobierno central que pretende saberlo todo» («Ten Counter-Theses on the New Class Ideology. Yet Another Reply to Rick Johnstone», en *Telos*, New York, primavera de 2001, p. 153).

[48] «Républicanisme et droits de l'homme», en *Le Débat*, París, noviembre-dicembre de 1997, p. 65.

[49] «Les droits de l'homme ne sont pas une politique», en *Le Débat*, París, julio-agosto de 1980, texto retomado en *La démocratie contre elle-même*, *op. cit*., pp. 1-26.

[50] *Ibid*., pp. 17-18.

[51] *Ibid*., p. 26.

[52] «Quand les droits de l'homme deviennent une politique», en *Le Débat*, París, mayo-agosto de 2000, texto aparecido también en *La démocratie contre elle-même*, *op. cit*., pp. 326-385.

[53] *Ibid*., p. 335.

[54] *Ibid*., p. 378.

[55] *Ibid*., p. 381.

[56] «Les tâches de la philosophie politique», artículo citado.

[57] Artículo citado, p. 501.

[58] *Qu'est-ce que la politique?*, París, Seuil, 1995, p. 148.

[59] Hannah Arendt, *L'impérialisme*, *op. cit*.

[60] *Op. cit*., p. 283.

[61] Jacques Maritain, *Les droits de l'homme*, París, Desclée de Brouwer, 1989, p. 84.

[62] *Ethique à Nicomaque*, V, 3, 1129 b 17-18.

[63] *Système de politique positive*, París, vol. 2, L. Mathias, 1851-54, p. 181.

[64] «La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental?», en *Diogène*, París, octubre-diciembre de 1982, p. 100.

[65] Cfr. Michael Walzer, *Sphères de justice*, París, Seuil, 1987, quien demuestra que el igualitarismo abstracto no permite pensar en la justicia, por la sencilla razón de que la cuestión de la justicia no puede ser puesta más que en relación a una comunidad determinada.

[66] *Op. cit*., p. 291.

[67] Cfr. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1967, pp. 216-218.

[68] Artículo citado, p. 51.

[69] *Op. cit*., pp. 294-295.

[70] *Cours de politique constitutionnelle*, vol. 1, París, Didier, 1836, p. 539.

[71] *Théorie de la Constitution*, *op. cit*., p. 178.

[72] *Ibid*., p. 295.

[73] «Considérations sur la France» [1870-71], citado en: François Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Seuil-Points, 2001, pp. 307-309. Fustel refuta de paso la objeción que se le podría hacer al argumentar la servidumbre: «La servidumbre, lejos de ser la esencia del feudalismo, jamás fue una institución feudal […] No solamente no fue el régimen feudal el que creó la servidumbre sino, al contrario, el que, a la larga, lo hizo desaparecer» (*ibid*., p. 309).

[74] *L'histoire de l'ancien gouvernement de la France*, 3 vol., Amsterdam-La Haya, 1727. Sobre el debate en torno a las antiguas «libertades germánicas», tanto en Francia como en Alemania, cfr. también: Lucien Calvié, «'Liberté', 'libertés' et 'liberté(s) germaniques(s)': une question franco-allemande avant et après 1789», en *Mots*, 16, 1988, pp. 9-33; Jost Hermand y Michael Niedermeier, *Revolutio germanica. Die Sehnsucht nach der «alten Freiheit» der Germanen*, 1750-1820, Bern-Frankfurt/M., Peter Lang, 2002.

[75] Cfr. John G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, París, PUF, 1997; Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997; Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, París, Seuil, 2000. Cfr. también: Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, París, PUF, 1995.

[76] *Op. cit*., p. 25.

[77] «Républicanisme et droits de l'homme», artículo citado, p. 51.

[78] *Ibid*.

[79] *Ibid*., p. 52.

[80] Cfr. especialmente Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, París, PUF, 1997; Charles Taylor, *La liberté des modernes*, París, PUF, 1997; *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, *op. cit*.; Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, París, Seuil, 1999. Para una crítica más general del «discurso de los derechos», cfr. también Richard E. Morgan, *Disabling America. The «Rights Industry» in Our Time*, New York, Basic Books, 1984; Joseph Ratz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986; Mary Ann Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, New York, Free Press, 1991.

[81] No podría declararse, por ejemplo, que el derecho a la propiedad sea justo en sí, independientemente del buen o mal uso que se haga de él. Cfr.: Charles Taylor, «Atomism», en A. Kontos [editor], *Powers, Possessions and Freedom. Essays in Honour of C.B. Macpherson*, Toronto, University of Toronto Press, 1979.

© Alain de BENOIST
© José Antonio HERNÁNDEZ GARCÍA, por la traducción.